Alfred Läpple

El Mensaje Bíblico en nuestro tiempo

1



ALFRED LÄPPLE

EL MENSAJE BIBLICO EN NUESTRO TIEMPO

CUARTA EDICION

Título original: *Biblische Verkundigung in der Zeitenwende*/Traducido por *Camilo Sánchez - F. Fuentenebro*/ © *Don Bosco Verlag-München/Ediciones Paulinas* (Protasio Gómez, 15-Madrid 27)/Impreso en *Artes Gráficas Carasa* (José Bielsa, 6-Madrid 26)/ISBN 84-285-0053-3/Dep. Legal. M. 39.351-1973/Prin-

INTRODUCCION

Ninguno de los siglos precedentes ha conocido y experimentado, como el nuestro, una transformación del pensamiento y una transición hacia un mundo de tal amplitud e intensidad. Con los «Géminis», los «Cosmos» y los viajes interplanetarios, hemos entrado en una nueva era, en una era planetaria. Las corrientes del arte y de la moda se suceden sin tregua. Evoluciones que en otro tiempo requerían decenios, cuando no siglos, se producen hoy en pocos años. El tiempo ha adquirido un ritmo vertiginoso.

¿Cuál es hoy la situación de la cristiandad? Su mensaje, ¿les llega todavía a los hombres? ¿Los acompaña siempre a lo largo de su camino? Kurt Tucholsky († 1935) observó un día con cierta dosis de malignidad: «Lo que resalta hoy en la actitud de la Iglesia, es que camina con la lengua fuera. Se queda sin aliento en su carrera tras el tiempo» (1).

¿Qué tiene que ver el cristiano con la industria? El mensaje bíblico, ¿no parece ampliamente superado, enmohecido y absurdo frente a los atrevidos sueños del espíritu humano, que parecen hallar hoy su pleno cumplimiento? Puesto que la Iglesia no está al margen de este siglo turbulento y susceptible de nuevas aperturas, sino que vive inmersa en él y se compone también ella de hombres atormentados por las ansias y las miserias de esta época, se siente a su vez animada de un hálito de actualización, de «aggiornamento».

Advertimos hoy claramente que la Iglesia se encuentra en un período de «transición», y ella se da cuenta. «Es la transición de una Iglesia preferentemente estática a una Iglesia que se extiende y se adapta dinámicamente; de una Iglesia que se sitúa en una postura de neta separación de las corrientes religiosas e intelectuales de la

(1) KURT TUCHOLSKI, escritor y periodista, citado en Hans Jürgen SCHULTZ *Kritik an der Kirche*, Stuttgart 1958.

época, a una Iglesia que trata de tender puentes y avanza con ímpetu misionero» (Cardenal Julius Doepfner) (2).

En esta transición, el mensaje bíblico ocupa un puesto particularmente importante y arriesgado. Digámoslo francamente de una vez: el mensaje bíblico tradicional es a menudo causa de profundas dificultades para la fe; más aún, no es raro que se lo aduzca como argumento contra la fe, apelando a una aparente oposición entre la Biblia y la ciencia moderna. Ya otra vez, en la historia del Occidente cristiano —concretamente en tiempos de Galileo († 1642)—, se presentó un período de crisis semejante.

El cambio de la concepción del universo en el siglo XVI

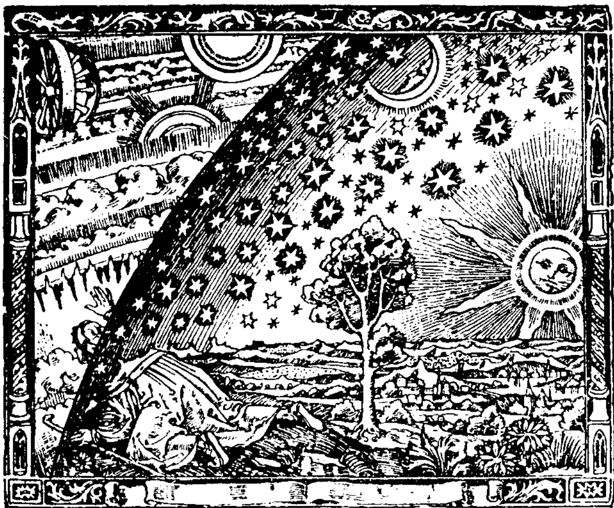
El hombre de la era copernicana se sintió fascinado por el encanto de la novedad, por el estupor frente a lo desconocido y, al mismo tiempo, se vio agitado por una incertidumbre y una angustia religiosa. Una xilografía de 1530 nos lo representa asomándose, con ojos muy abiertos y asustados, a mirar fuera del mundo limitado de otro tiempo, aspirando el aire mañanero, la libertad del pensamiento y de la investigación, frente al espacio ilimitado del nuevo universo heliocéntrico.

Se fue abriendo paso, a partir de entonces, la idea de que, allí donde reina la Biblia, no hay lugar para la ciencia moderna, y que allí donde la ciencia moderna desarrolla su pensamiento, la Biblia carece de todo valor. Friedrich Dessauer describía en estos términos las consecuencias de la cuestión de Galileo: «Con esta separación, la investigación científica se hace cada vez más extraña a la Iglesia, para caer, después de algunas generaciones, en el ateísmo. Ambas se encuentran hoy en regiones separadas del espíritu, hablan lenguajes diferentes, no se conocen ni se estiman recíprocamente» (3).

Puesto que se creía que la Biblia podía combatir y actuar con éxito contra los conocimientos de las modernas ciencias experimentales y, por otra parte, las ciencias modernas estaban en condiciones de probar y demostrar eficazmente su tesis, se llegó a una secreta e inconfesada desautorización de la Biblia. Ciertamente, los hombres continuaban adhiriéndose al mensaje bíblico. Pero se produjo en ellos

---

(2) Cardenal DOEPFNER, sermones publicados en *Münchner Catholische Zeitung*, 1963.
(3) FRIEDRICH DESSAUER, *Der Fall Galilei und Wir*, Frankfurt am Main 1957.



una especie de esquizofrenia intelectual-religiosa, porque en el terreno religioso el pensamiento se desarrollaba en el marco bíblico del universo geocéntrico, mientras que en el campo profano se movía en el nuevo universo heliocéntrico. En un principio, esto se advirtió únicamente en los ambientes culturales; pero, con el correr de los años, se extendió también a los ambientes populares: la Biblia no era ya más que un hermoso libro de fábulas o leyendas, bueno para los niños, pero que no tenía nada que ver con la realidad histórica y con la ciencia moderna.

La crítica histórica bíblica en los siglos XVII y XVIII

Si, al comienzo de los tiempos modernos, se vio todavía durante mucho tiempo en la sagrada Escritura la «palabra de Dios», esta aureola fue profundamente atacada por las investigaciones históricas y por la crítica textual. El sagrado texto fue colocado sin piedad bajo la lente de aumento. De este modo, hubo que reconocer la inaudita presencia de un factor humano, tanto desde el punto de vista genético, como —y sobre todo— desde el punto de vista de las sucesivas trans-

formaciones y reelaboraciones y de la redacción definitiva de los textos bíblicos. De la intangible e infalible palabra divina surgió una palabra humana, en la que se mezclaban insuficiencias y motivos incluso demasiado humanos.

Los estudios de historia de las religiones en los siglos XIX y XX

Las vastas investigaciones sobre las literaturas del antiguo Oriente, así como los resultados de las excavaciones llevadas a cabo en Palestina, en Siria y en Egipto, han revelado numerosas e impresionantes analogías entre los textos bíblicos y otros relatos. Es indudable que, basándose en los descubrimientos históricos y arqueológicos, se ha podido echar por tierra la objeción de que la Biblia sea un producto de la fantasía religiosa. El «enmarque de los relatos bíblicos dentro de la vida del Oriente antiguo», trabajo realizado en diversas ocasiones, ha vuelto a dichos relatos su credibilidad histórica. Pero, al mismo tiempo, se ha intentado poner la Biblia al mismo nivel de los «escritos sagrados» de otros pueblos, relativizándola. «En la historia de las religiones, la Biblia viene a constituir una etapa de la evolución religiosa del hombre. Todo esto relativiza su autoridad y pone en tela de juicio el modo como hasta ahora ha sido entendida por la cristiandad» (Paul Althaus) (4). De las analogías se deducen identidades, como en la célebre cuestión «Bibel-Babel» (5), a comienzos del siglo XX. La escuela de historia de las religiones ha podido confirmar, ciertamente, y con plenitud, la historicidad de los hechos bíblicos, pero esa prueba ha sido pagada a un precio caro, porque con ella la palabra divina ha sido reducida a un simple producto de la evolución religiosa del hombre.

Las numerosas excavaciones arqueológicas tampoco han ayudado

(4) PAUL ALTHAUS, «Die Autorität der Bibel und die Historischkritische Wissenschaft», en *Universitas*, Kunst und Kultur, 18 (1963), pp. 57-65.

(5) La expresión *Bibel-Babel* fue acuñada por el asiriólogo alemán Friedrich Delitzche, el cual, hacia 1902-1904, creyó poder señalar relaciones objetivas muy exactas entre la Biblia y la civilización babilónica, y, especialmente, una estrecha dependencia histórica entre la Biblia y Babel, sin preocuparse para nada del carácter esencialmente religioso —y, por tanto, fundamentalmente *diverso*— del mensaje revelado, que nos ha sido transmitido a través de los acontecimientos narrados en la sagrada Escritura.

El error se vio en gran parte favorecido por una total ignorancia de los géneros literarios y de la mentalidad del Próximo Oriente en la antigüedad. La polémica suscitada por las encontradas tomas de posición en torno a *Bibel-Babel* había perdido mucho de su acritud antes del comienzo de la primera guerra mundial. *(N. del E.)*

a la Biblia como palabra divina, ya que han tratado de confirmar su autoridad siguiendo una falsa dirección. Demostrando que, precisamente gracias a las excavaciones, la Biblia «tiene razón», se ha podido combatir, indudablemente, la extendida relación con la realidad histórica. Tal argumentación, sin embargo, no es más que un engaño, porque se pretende demostrar más de lo que los resultados de las excavaciones pueden realmente ofrecer. No pocas veces, la utilización, con miras divulgadoras, de la arqueología bíblica ha traspasado ampliamente los límites de sus afirmaciones y demostraciones. G. Ernest Wright ha hecho notar, con honradez científica, «que la Biblia ofrece una interpretación de los hechos que no es susceptible de controles históricos o arqueológicos. Las excavaciones prueban, por ejemplo, que en el siglo XIII antes de Cristo la Palestina meridional se vio sacudida por una violenta ola devastadora. Que ésta haya sido causada por el asalto de los israelitas es una argumentación histórica admisible. Pero que tal guerra haya sido guiada por Dios para la consecución de sus fines en la historia, es una interpretación de la fe, que no es susceptible de ningún control histórico». La corriente de pensamiento de la escuela arqueológica y de historia en las religiones tiende, pues, a reconocer como verdadero e histórico en la sagrada Escritura solamente aquello que se puede probar por medio de excavaciones.

La historia de las formas

La llamada escuela de la historia de las formas, del siglo XX, puede considerarse como una tardía floración del estudio histórico-literario de la sagrada Escritura. Su atención se centra, sobre todo, en el proceso preliterario de la formación del texto. En el tejido del texto actual aísla cada uno de los episodios y filones de tradición, que anteriormente poseían una autonomía con textos escritos o fueron transmitidos durante siglos en narraciones populares y adaptados a las respectivas situaciones. Ante todo, pone de relieve la narración bíblica como mensaje cultural y alabanza divina. No solamente ha llegado a distinguir en el Antiguo Testamento un narrador yavista y otro elohísta, sino que ha señalado también la existencia de un Deuteronomio primitivo y de un escrito sacerdotal. Todos estos filones literarios fueron recopilados finalmente por un postrer redactor en la redacción definitiva que figura hoy en el Antiguo Testamento.

Las controversias sobre la historia de las formas y de las tradiciones se agudizaron principalmente en torno a la cuestión de la atribución del Pentateuco a Moisés, al cual se le sustraían cada vez nuevos capítulos y libros. La escuela de la historia de las formas quiere presentar un cuadro de la historia de cada una de las partes en la tradición, y explicar cómo esas diversas partes vinieron a confluir definitivamente en una obra unitaria, si bien conservando su fisonomía propia.

La actitud defensiva de la Iglesia

En medio de este turbulento proceso evolutivo, que parecía poner en tela de juicio la credibilidad de toda la sagrada Escritura como Palabra de Dios, la Iglesia se ha conducido como auténtica guardiana de la verdad y de la autoridad de la Biblia. El racionalismo y el modernismo, la cuestión «Bibel-Babel» y la historia de las formas comenzaban a minar las bases del origen divino de la sagrada Escritura.

Fue esto lo que movió a León XIII a instituir, con una carta del 30 de octubre de 1902, la Pontificia Comisión Bíblica, a la que se le encomendaba la misión de promover las investigaciones bíblicas y de decidir sobre las cuestiones pendientes. A la Comisión Bíblica se añadió más tarde el Pontificio Instituto Bíblico, fundado por san Pío X en 1909, para las investigaciones bíblicas y para la formación de los futuros biblistas.

He aquí las *importantes decisiones de la Comisión Bíblica* en el primer decenio del siglo XX:

13 febrero 1905	*Decisión sobre la citación de los textos bíblicos.*
23 junio 1905	Decisión sobre el carácter histórico de los escritos bíblicos.
27 junio 1906	Decisión sobre el origen mosaico del Pentateuco.
28 junio 1908	Decisión sobre los profetas del Antiguo Testamento, en general, y sobre el libro de Isaías, en particular.
30 junio 1909	Decisión sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis.
1 mayo 1910	Decisión sobre el autor de los Salmos y la época de su composición.

Estas decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica han sido frecuentemente calificadas de «leyes cerrojo», y se ha echado en cara a la Iglesia el *no haberse abierto a una mayor profundización de la exégesis* bíblica. El Padre Athanasius Miller, O. S. B. escribe, a propósito de las dificultades que encontraba la Comisión Bíblica a principios del siglo XX: «Hoy apenas si logramos hacernos una idea exacta de la situación en que se encontraban a principios de siglo los hombres de estudio católicos o, mejor, del peligro que corría la doctrina católica acerca de la Escritura y la misma inspiración, cuando el aluvión de la crítica *liberal* y racionalista amenazaba con derribar todas las barreras de la tradición hasta entonces considerada sagrada. Hoy, que el ardor de la lucha ha amainado en gran parte, muchas diferencias han sido superadas pacíficamente y numerosos problemas aparecen bajo una luz completamente nueva, es fácil sonreír ante los obstáculos y las angustias que entonces dominaban» (6).

Estímulos y directrices de la jerarquía católica en orden a las investigaciones bíblicas

Aunque a veces pudiera parecer que la Iglesia se limitó a erigir baluartes para defender la tradición bíblica, la verdad es que también dio poderosos estímulos a los estudios bíblicos. *W. F. Albright* (7), un especialista protestante en materia de arqueología bíblica, se ve obligado a reconocer que la tendencia a la reserva mantenida por la Iglesia en sus decisiones, ha servido, en conjunto, de eficaz ayuda a los estudios bíblicos de los católicos: «Sin pretender juzgar el mayor o menor valor de una gran parte de los estudios neotestamentarios en los ambientes acatólicos, debo reconocer que la investigación católica *se vio así preservada de la invasión de futilidades que ha caracterizado* a la investigación protestante de cincuenta años para acá».

Una vez calmado el primer entusiasmo por las hipótesis de trabajo sostenidas demasiado radicalmente y una vez situadas en su justa luz nociones científicamente seguras, la Iglesia invitó, más aún, exhortó enérgicamente a los especialistas en ciencias bíblicas a no insistir simplemente en la defensa de las antiguas posiciones, sino a afron-

---

(6) Dom ATHANASIUS MILLER, O. S. B., citado en *Revue Biblique,* julio 1955, p. 416.
(7) W. F. ALBRIGHT, *Journal of Biblical Literature,* 66 (1967), pp. 467 y ss.

tar valientemente nuevos problemas. En este sentido, han servido de guía las siguientes directrices de la Jerarquía católica:

18 noviembre 1893	Encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII.
15 septiembre 1920 ...	Encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV.
30 septiembre 1943 ...	Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII.
16 enero 1948	Carta de la Comisión Bíblica al Cardenal Suhard, arzobispo de París.
12 agosto 1950	Encíclica *Humani generis*, de Pío XII (8).
18 noviembre 1965	*Constitución dogmática sobre la divina revelación.*

Pío XII exhortó insistentemente a todos los especialistas a afrontar con valor, humildad y paciencia las difíciles y, con frecuencia, todavía insolubles cuestiones de la exégesis bíblica:

> «En tal estado de cosas, jamás debe cejar el intérprete católico en acometer una y otra vez las cuestiones difíciles aún no resueltas, llevado de un fervoroso amor a su profesión y de una sincera devoción a la santa madre Iglesia..., esforzándose por hallar una solución que fielmente concuerde con la doctrina de la Iglesia... y satisfaga también debidamente a las conclusiones ciertas de las disciplinas profanas» (Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII).

Juan XXIII aludió con paternal solicitud a los peligros «de una cierta impaciencia, ligereza y precipitación en la investigación bíblica, que se aferra a veces con celo poco iluminado a la primera solución que se le presenta, y propone como solución definitiva lo que no es más que una hipótesis de trabajo».

El cardenal *A. Bea* (9) llamó explícitamente la atención sobre «la excesiva estima y consideración de los estudios bíblicos llevados a cabo en ambientes acatólicos», y añadió: «No hay que tener ningún *complejo de inferioridad.* Verdad es que no se puede negar el ingente trabajo que la ciencia acatólica ha realizado y sigue realizando con sus estudios e investigaciones, revistas y diccionarios, especialmente con *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Kittel. Pero hay que tener también los ojos muy abiertos respecto a sus innegables puntos débiles... Hay que tener, pues, la máxima prudencia y circunspección en el uso de las publicaciones acatólicas, así como para aceptar sus resultados y sus teorías. Guardémonos de dar la impresión

---

(8) Instrucción de la Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los Evangelios, del 21 de abril de 1964. Esta instrucción consagra una «sana libertad de investigación científica».
(9) AUGUSTIN CARD. BEA, *De Pentateucho*, Roma 1933.

de que se puede aceptar de la investigación acatólica todo o casi todo de lo que es inherente a la crítica literaria, a la historia de las formas y, especialmente, aquello que se aplica a los Evangelios. No nos comportemos, pues, como si estas escuelas y teorías, que en su tiempo fueron tan violentamente combatidas por los católicos, tuviesen en el fondo razón y, por parte católica, hubiese faltado solamente un poco de libertad y valor para reconocerlo... *La grave obligación de una sagaz dirección y de una cuidadosa circunspección* resulta evidente de estas consideraciones y también del hecho de que todas nuestras investigaciones deben ser llevadas a cabo con una *intención pastoral*, teniendo como punto de mira las almas y su salvación, ya que éste es el fin para el cual Dios ha dado al hombre la sagrada Escritura».

En el terreno evangélico se puede advertir hoy que la ciencia bíblica se encuentra en un estadio de reconquista de un terreno abandonado del todo o casi todo. Allí donde, a principios del siglo XX, se procedía aún atrevida y radicalmente y se combatía con una crítica demoledora contra la historicidad y la credibilidad de la sagrada Escritura, los modernos hombres de estudio se han vuelto más cautos y reservados, asumiendo de nuevo una postura más positiva y respetuosa. La tradición y el misterio de Dios comienzan a ser respetados como factores dignos de consideración.

Los géneros literarios en la sagrada Escritura

Uno de los más importantes resultados a que ha llegado la ciencia bíblica moderna es la intuición de los llamados géneros literarios en la literatura bíblica. Como en todas las literaturas populares, también en la del Antiguo Testamento se dan los géneros más dispares. Junto a narraciones históricas se encuentran textos de leyes, proverbios e incluso relatos edificantes que son fruto de la imaginación. Actualmente está fuera de toda duda que el Antiguo Testamento no es una obra literaria de carácter unitario, compuesta según un único género literario; por ejemplo, el género histórico. «Querer atribuir a toda la sagrada Escritura, desde el Génesis al Apocalipsis, un carácter histórico unitario, sería tan equivocado como negar la historicidad o la credibilidad de cualquier narración bíblica» (Luis Alonso Schökel) (10). Es pre-

(10) Luis Alonso Schökel, «Probleme der Biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart», Düsseldorf 1966, 2.ª ed.

ciso, pues, que tanto el hombre de estudio como el catequista bíblico dejen bien en claro si se trata realmente de la exposición de un acontecimiento histórico, o si, como, por ejemplo en la historia de Tobías, se trata de un relato creado con una intención ético-religiosa bien definida, adornado con datos geográficos e históricos con el fin de aumentar su credibilidad. Es de gran importancia, además, el conocimiento de las formas literarias con las que el escritor sagrado ha presentado su relato. En su encíclica *Divino afflante Spiritu,* Pío XII ha insistido en esto:

«No es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales, como lo es en los escritos de nuestra época, cuál sea el sentido literal, pues lo que aquéllos quisieron significar no se determina por las solas leyes de la gramática o de la filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y de otras disciplinas, discierna y distintamente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad, pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que hoy usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso...»

También el concilio Vaticano II ha aludido a los géneros literarios en la *Constitución dogmática sobre la divina revelación* (del 18 de noviembre de 1965):

«Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, "los géneros literarios"... Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta el modo de pensar, de expresarse, de narrar que se usaba en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces se usaban en la conversación ordinaria» (n. 12).

El especialista y el divulgador de la verdad bíblica deberán, pues, indagar cuidadosa y concienzudamente el género literario de un relato, procurando, además, conocer también con exactitud el particular modo de pensar y de escribir, el modo de expresarse figurativo-simbólico de la correspondiente «forma literaria». Entonces no leerán la sagrada Escritura, sobre todo el Antiguo Testamento, con los ojos y la mentalidad de un europeo moderno, ni caerán en el frecuente y peligroso error de interpretar demasiado literalmente los antiguos textos, sino que adquirirán más bien una particular perspicacia para penetrar en *el estilo sublime e imaginativo de los escritores orientales.* Solamente

cuando logren penetrar a través de la pared no siempre transparente de las imágenes escriturísticas, llegarán al conocimiento de la verdad bíblica.

Mucho más importante que la cuestión relativa al contenido literal del texto bíblico, es el problema de saber lo que efectivamente ha querido decir el escritor sagrado y qué medios estilísticos y expresivos ha utilizado para hacerse comprender por los oyentes y lectores de su época. Ya *san Jerónimo* († 420) decía: «En la sagrada Escritura, muchas cosas están dichas según las ideas y concepciones de los hombres que vivían en los tiempos de su redacción y no según el contenido objetivo de las mismas» (Migne PL 24,888 C).

Respecto a toda la investigación y predicación bíblicas, pueden tener un valor directivo las palabras formuladas por *Hugo S. Víctor* († 1141) a propósito del relato de la creación: todo esto ha sido escrito, dice, «ad laudem Dei et ad utilitatem hominis».

El mensaje bíblico se encuentra frente a una tarea grande y difícil. Ya no es posible contentarse con tomar la propia catequesis de los antiguos comentarios. Si el catequista continuase «tocando siempre la misma música», atentaría contra la credibilidad de la sagrada Escritura y, al mismo tiempo, contra la fe de la generación actual y sobre todo de la futura. El problema, hoy, consiste en echar el vino añejo (de la divina verdad) en odres nuevos (de una exégesis y de una catequesis actuales y existenciales, acomodadas a la presente situación y a la altura de la ciencia moderna). Hoy, indudablemente, la catequesis bíblica produce un cierto disgusto, aunque inconfesado. Con paciencia y circunspección, con valor y, al mismo tiempo, con humildad, el portador del mensaje bíblico luchará para conquistar esa medida y forma de expresión responsable que se ajusta a la palabra de Dios en nuestra época.

«En este período de vertiginoso desarrollo de la ciencia y de múltiples y peligrosas corrientes espirituales, la Iglesia es consciente del propio deber de combatir los errores en la interpretación de la sagrada Escritura, pero al mismo tiempo se siente todavía más impulsada a hacer todo lo posible para que la palabra de Dios eche raíces y viva en medio de la Iglesia, para que sea eficazmente anunciada con la liturgia, la predicación, la catequesis y la acción personal, y muchos cristianos modelen su vida en el constante y amoroso trato con la sagrada Escritura» (Cardenal J. Doepfner).

PRIMERA PARTE

PREHISTORIA BIBLICA
(De la Creación hasta la Torre de Babel)

Los primeros cinco capítulos del Génesis se suelen designar frecuentemente con el título de *prehistoria bíblica.* Se ha observado justamente que ésta no es «una denominación muy feliz» (Herbert Haag) (1). A la historia bíblica no se la puede llamar historia en el sentido moderno de la palabra. No se preocupa en absoluto de transmitir documentos o informaciones. La expresión *prehistoria bíblica* induce fácilmente al hombre de estudio moderno a buscar en ella noticias acerca del origen del mundo y de los comienzos de la historia de la humanidad. Ahora bien, a quien pretenda buscar en la sagrada Escritura nociones de física, química y biología, le espera una gran desilusión, porque la Biblia no es un manual de ciencias profanas.

En la exégesis veterotestamentaria se han impuesto dos nociones que merece la pena tomar en consideración, incluso por lo que hace al mensaje bíblico:

a) La prehistoria bíblica hay que considerarla como un *preludio de la historia de los Patriarcas.* Para poder determinar con exactitud la situación de Abraham, por ejemplo, en la historia de la salvación, era necesario aludir a la actual situación de decadencia con una rápida visión retrospectiva, compendiada en pocos capítulos, breves y trazados con la eficacia de una incisión de madera. Había que explicar el motivo por el cual era necesario que Dios «llamase», eligiese a Abraham.

Para explicarse la «formación» de la prehistoria bíblica hay que tener presente que *al principio* se transmitió solamente la *historia de una familia y de una estirpe,* que comienza con el actual capítulo 12

(1) HERBERT HAAG, «L'histoire biblique de la création, aujourd'hui», en *Bible et évolution,* Mame, París 1964.

(incluidos los relatos de la promesa). En ella es transmitido sobre todo, con un cierto sentido de agradecimiento, el mensaje de Dios que la ha guiado con su benevolencia, del *«Dios de los padres»*, el *«Dios de la creación»*, en quien aquellos hombres creían sin duda (aun cuando fuera inconscientemente): no constituía *aún el centro del credo originario.* La reflexión sobre el tema de la creación comenzó mucho más tarde y precisamente en relación con la vocación del fundador de la estirpe, Abraham, y la elección del pueblo de Israel por una parte y por la otra en la *polémica contra las divinidades y las cosmologías extra-bíblicas de los egipcios y de los asirio-babilonios.*

La creación y el pecado original constituyen los presupuestos necesarios para que el pueblo de Israel pueda comprenderse a sí mismo desde el punto de vista religioso. Precisamente porque Israel no se comprende únicamente en relación con el presente, sino que solamente llega a comprenderse a través del pasado y los orígenes, la narración bíblica de los acontecimientos primordiales no queda aislada, ni es independiente. Sin los comienzos no se comprende lo que aconteció después. Solamente es posible comprender a un individuo, a un pueblo, a todo el cosmos, a través de la consideración de lo que sucedió «in principio». El relato de los orígenes se ha vuelto un elemento constitutivo de un esbozo de teología de la historia. No había necesidad de ofrecer una relación detallada de una evolución histórica cualquiera. A través de la meditación sobre el actual estado de decadencia, el pensamiento israelita se remonta a un plano que, hasta entonces, le era desconocido incluso a él mismo. La prehistoria bíblica no es, pues, una grandeza absoluta, cerrada sobre sí misma.

Los capítulos de la prehistoria bíblica son el resultado de la lenta sedimentación de reflexiones, llevadas a cabo fatigosa y ansiosamente por la mente humana, bajo la guía y la iluminación del Espíritu de Dios, sobre la historia de la humanidad o los enigmas del ambiente circunstante.

Los escrituristas se han preguntado frecuentemente si la prehistoria bíblica no estaría basada en una revelación primordial, transmitida desde Adán, a través de las sucesivas generaciones, hasta Abraham y el pueblo de Israel. Ciertamente, si se piensa que entre Adán, el primer hombre, y Abraham, con quien «comienza la verdadera y propia his-

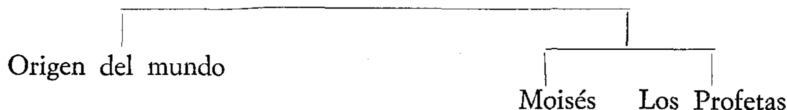
toria del pueblo hebreo» (Cyrus H. Gordon) (2), transcurrieron unos 500.000 años, es preciso «excluir una tradición totalmente específica que pueda ser tomada en consideración para explicar el contenido o incluso la forma concreta de la prehistoria... El milagro de una tradición que desde Adán llegara hasta Abraham está completamente cimentado en el aire, y una exégesis digna de este nombre no puede tenerlo en cuenta... La fuente inmediata de la prehistoria bíblica no hay que buscarla en la revelación primitiva... Si esta referencia no puede ser sostenida, nuestra exégesis debe decidirse a abandonarla... En otras palabras, la revelación dirigida específicamente a Israel es la única y exclusiva explicación de su religión» (3). Ningún catequista, en su instrucción bíblica, debe olvidar estas directrices, con las que Henricus Renckens señala nuevos caminos al mensaje bíblico.

H. Renckens avanza más por este camino y llama la atención de los hombres de estudio sobre la evolución dinámica, con la cual la comunicación que Dios hace de sí mismo se va haciendo progresivamente más profunda. «El conocimiento objetivo que Israel tiene de los acontecimientos primitivos, depende, pues, de una revelación. Pero, también en este caso, desconoceríamos el procedimiento seguido efectivamente por Dios, si pretendiéramos interpretar los cinco primeros capítulos del Génesis como si hubiesen llovido del cielo sin más. En nuestro caso, el término «revelación» significa más o menos que Israel ha reconstruido los acontecimientos de los orígenes, por un lado mediante una reflexión sobrenaturalmente iluminada sobre las experiencias por él vividas con Yavé, y, por otro, a través de una lucha práctica y especulativa al mismo tiempo, que se prolongó durante siglos, contra los grandes problemas de la existencia, especialmente contra el problema del mal». Por algo Henricus Renckens ha puesto como subtítulo a su comentario de la prehistoria bíblica las palabras: *Perspectivas de Israel sobre el pasado.* No es cierto, pues, como todavía se oye afirmar con frecuencia, que el pueblo de Israel haya llevado a cabo, por obra de sus escritores y de sus historiadores, una elaboración de antiguas formas pre-israelitas, de las cuales habría salido ese relato que solemos designar como relato bíblico de la creación. Los primeros once capítulos del Génesis han sido escritos en un momento histórico pos-

(2) Cyrus H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments,* Einsiedeln-Köln 1956.

(3) Henricus Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschiche,* Mainz 1959.

terior, caracterizado por una gran madurez teológica y por una intensa reflexión.



b) Puesto que es necesario situarse, ante todo, en el terreno histórico en que tuvieron lugar por primera vez las reflexiones teológicas sobre el origen de la creación, parece que merece la pena preguntarse si el mensaje bíblico ha de partir —como ha hecho hasta ahora— de la creación del mundo, o si más bien, partiendo de un período histórico posterior, debe indagar lo que los hombres de aquel tiempo sabían respecto a épocas tan anteriores a ellos. Si comienza por la creación del mundo, la instrucción bíblica viene a favorecer —quiéralo o no— la idea de que se sabe realmente cómo se formó el mundo. Pero, si toma como punto de partida una figura posterior, por ejemplo Abraham o Moisés, le será mucho más fácil demostrar que los relatos acerca del origen del universo son, en último análisis, *reflexiones teológicas* que, de acuerdo con la época de su formación y las modificaciones sufridas en el curso de la tradición, constituyen un índice interesantísimo del pensamiento y de la fe del pueblo hebreo.

Esta segunda posibilidad metodológica presenta la ventaja de poner verdaderamente de relieve «la génesis del Génesis», o sea, su origen histórico, «el enmarque en la vida del antiguo Oriente hebreo», y de aprehender en la sagrada Escritura un dinamismo de una intensidad extraordinaria, provocado y sostenido por el Espíritu de Dios. Dios no abruma al hombre con su revelación, sino que se adapta a la mentalidad y a las posibilidades de fe de un individuo o de un pueblo entero. Cada vez que, en el curso de la historia, se presenta una «plenitud de los tiempos», se desarrolla una etapa de la revelación divina. Indudablemente, es siempre el mismo Dios el que se revela a un Abraham, a un Moisés o a un profeta Isaías. Pero lo que Dios ha comunicado a Abraham, a Moisés o al profeta Isaías, con una gratuita participación de Sí mismo, varía a medida de la evolución religiosa y de la capacidad de asimilación del individuo, sin que por eso se contraiga jamás. Dios ha revelado a los hombres su verdad «muchas veces y en diversas

formas», o sea, de acuerdo con una dinámica que evoluciona y se profundiza.

Del mismo modo que en una intuición espiritual y religiosa hay diversos estados evolutivos, así también la intuición de la revelación debe proceder por grados. En la prehistoria bíblica aparecen *diversos filones originarios:* uno más antiguo, llamado relato yavista, a causa del nombre de Yavé, del que se sirve para designar a Dios; y otro más reciente, que se suele llamar ordinariamente relato sacerdotal por su acento marcadamente cultual. Las reflexiones sobre los orígenes parten de posiciones muy diferentes. Ahora bien, si después del relato yavista preexistente, ha sido elaborado otro, resulta evidente hasta qué punto, en una época posterior de la historia del pueblo hebreo, la antigua concepción teológica de la creación no era ya satisfactoria.

La reflexión bíblica acerca de lo que aconteció «in principio» abarca los siguientes temas:

— la creación del mundo y del hombre .... (Gén 1, 1 - 2, 4a)
— la creación de Adán y Eva, su felicidad y su pecado en el paraíso .... (Gén 2, 4b - 3, 24)
— la historia de la humanidad hasta el diluvio:
  el fratricidio de Caín .... (Gén 4, 1 - 16)
  la descendencia de Caín .... (Gén 4, 17 - 24)
  la descendencia de Set .... (Gén 4, 25 - 5, 32)
  Noé y el diluvio .... (Gén 6, 1 - 9, 29)
  tabla de las naciones .... (Gén 10, 1 - 32)
  la torre de Babel .... (Gén 11, 1 - 9)

Las dos tradiciones, cuya resultante es la prehistoria bíblica, manifiestan la dinámica a través de la cual aquélla llega a una más amplia comprensión de la revelación. En los once primeros capítulos se distinguen tanto el filón originario más antiguo, el yavista, como el más reciente, el sacerdotal. Mientras la narración yavista se remonta al siglo IX a. C., el escrito sacerdotal es el fruto de las reflexiones llevadas a cabo durante el destierro (586-538 a. C.) y de las reformas que tuvieron lugar bajo Esdras y Nehemías (Neh 8,1 ss). Es importante advertir que la teología de la creación alcanza el mayor florecimiento precisamente en el exilio y después de la vuelta a la patria. Los capítulos 40-66 del Deutero y del Trito-Isaías, en los cuales, por ejemplo, la palabra *baracreare* aparece diecisiete veces, proporcionaron a los

círculos sacerdotales de Jerusalén la pista para la redacción del relato de la creación en su forma actual (cfr Sal 8; 19,1-7; 104; Job 38,1-11; Prov 8,22-31).

Tradición yavista	Tradición sacerdotal
2,4b-3,24	1,1-2,4a
4	5,1-28
5,29	5,30-32
6,1-8	6,9-22
7,1-5	7,6
7,7-10	7,11
7,12	7,13-16a
7,16b	7,17a
7,17b	7,18-21
7,22-23	7,24
	8,1-2a
8,2b-3a	8,3b-5
8,6-12	8,13a
8,13b	8,14-19
8,20-22	9,1-17
	9,28-29
	10,1-7
10,8-19	10,20
10,21	10,22-23
10,24-30	10,31-32
11,1-9	

El relato de la prehistoria bíblica que nos ofrecen los once primeros capítulos del Génesis, se compone de dos tradiciones que han sido elaboradas ciertamente en el texto actual después del destierro, aun cuando aquí y allá hayan sido aportadas aún otras pequeñas modificaciones y enmiendas al texto. La historia de la formación de los dos filones originarios y de la redacción definitiva es también la historia del progresivo desarrollo del hombre religioso en el conocimiento de las verdades de Dios.

«El Génesis es patrimonio espiritual de Israel. No debemos olvidar nunca que los primeros relatos bíblicos, en la forma que nosotros los conocemos, han nacido en Israel. Puesto que los acontecimientos de la prehistoria bíblica tienen lugar en una época que precede un tiempo incalculable a la aparición del pueblo de Israel, nos sentimos siempre tentados a trasladar la génesis de estos once primeros capítulos a un período anterior a la existencia histórica de Israel. Esto, sin embargo, es un error. El Antiguo Testamento constituye la lite-

ratura nacional de Israel: sus primeras páginas fueron compuestas por y para Israel, y su forma definitiva procede ciertamente de un período de mayor madurez y de reflexión avanzada en la historia de este pueblo» (Henricus Renckens) (4).

c) La prehistoria bíblica *en la exposición de las Biblias escolares católicas.*

El modo con que estos textos tratan la prehistoria bíblica es notablemente uniforme. Se advierten, ciertamente, diferencias en la titulación de cada uno de los párrafos; junto a títulos relativos al contenido, se encuentran otros tomados de la palabra de Dios o encaminados a cargar el acento particularmente sobre la historia de la salvación y la pedagogía religiosa.

El orden y el método seguidos hoy en numerosos textos escolares se pueden reducir, aproximadamente, a los tres sistemas siguientes:

El comienzo de la historia de la salvación.	I. La creación del mundo: Y vio Dios que era bueno.	La salvación en el Paraíso: Grandeza y decadencía. Dios en la alianza con los Patriarcas.
1. La creación—la obra de Dios.	1. Dijo Dios: «Hágase» (relato de la creación).	1. Dios crea y ordena el mundo para su gloria y para la salvación del hombre.
	2. Todo lo hiciste con sabiduría (Sal 103).	
	II. Estado original y caída del hombre. Dios promete la futura salvación.	

(4) H. Renckens, *op. cit.*

2. Nuestros primeros padres en el Paraíso.	3. Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra (los primeros hombres).	2. Dios da al hombre la prosperidad en el Paraíso para probarlo.
	4. ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes? (Salmo 8).	
3. Pecado original, maldición y promesa.	5. Seréis como Dios (el pecado original).	3. Con el pecado original el hombre pierde la gracia del Paraíso e incurre en la ira de Dios, pero obtiene la promesa de una nueva salvación, que vendrá del Redentor.
4. Caín y Abel—el primer fratricidio.	6. ¿Dónde está Abel, tu hermano? (Caín y Abel).	4. Caín envidia a su hermano la gracia de Dios, y lo mata.
5. El diluvio—juicio y misericordia de Dios.	7. La maldad de los hombres era grande (el diluvio).	5. Los Patriarcas guardan piadosamente la fe en Dios, pero el mal sigue su curso por la prepotencia de los malos.
6. Alianza de Dios con Noé y la nueva Humanidad.	8. Llenad la tierra (alianza de Dios con Noé).	6. El patriarca Noé con los suyos es salvado del diluvio, mientras los impíos perecen en él.

7. Los hijos de Noé.	9. Bendito sea Sem por el Señor, mi Dios (los padres de las naciones).	7. Después del diluvio, Dios establece un pacto de salvación con el patriarca Noé y hace de él el cabeza de una nueva estirpe de salvación.
8. La construcción de la torre de Babel.	10. Edifiquemos una torre cuya cúspide toque los cielos (la torre de Babel).	El patriarca Noé revela la salvación de la fe en Sem, maldice a Cam (en el hijo de éste) y bendice a Jafet.
	11. Amas el mal y no el bien (Sal 52).	9. Los descendientes de Sem muestran en la construcción de la torre su obstinada presunción frente a Dios y experimentan el juicio de Dios en la confusión de las lenguas.

d) *La prehistoria en el mensaje bíblico.* En los últimos decenios se ha discutido mucho acerca de la edad en que conviene presentar el Antiguo Testamento, y sobre todo la prehistoria bíblica. No cabe duda que, exponiendo de modo eficaz las narraciones bíblicas, se puede crear muy fácilmente una confusión entre las verdades de fe y una cosmología actualmente superada. Y como esta unión se muestra después harto problemática, e incluso suscita con mucha frecuencia graves dificultades religiosas (¡porque se considera que la cosmología bíblica es inseparable de las verdades religiosas!), se ha lanzado la opinión de que no conviene en modo alguno tratar el Antiguo Testamento, y especialmente la prehistoria bíblica, en los primeros años de enseñanza. Será conveniente, más bien, comenzar por el mensaje neotestamentario acerca de Cristo y su reino, y de esta base partir para la exploración del mundo del Adviento, descrito en el Antiguo Testamento.

Desde el punto de vista de la pedagogía religiosa, ¿es mejor el procedimiento que parte del Antiguo Testamento para llegar al Nuevo,

o bien el que partiendo de Cristo se remonta hasta los orígenes del universo?

No es posible discutir aquí esta importante cuestión con todos sus inconvenientes y ventajas. En todo caso, para todo mensajero de la sagrada Escritura que sea consciente de su propia responsabilidad, resulta evidente que toda exposición de la prehistoria bíblica, en cualquier clase que sea explicada, debe evitar todas las descripciones excesivamente detalladas de la estructura del universo. Aunque ya desde los primeros años de instrucción se habla de Dios Creador del cielo y de la tierra, hay que estar muy atentos a cargar el acento teológico en el punto justo y con claridad. La concepción cosmológica no debe turbar la formulación de las verdades religiosas. Desde el primer año de instrucción es preciso esbozar y mostrar ya en sus grandes líneas, con alusiones y sugerencias, los temas que podrán ser desarrollados completamente sólo en los años sucesivos. El mensaje bíblico de los primeros años debe transmitir nociones adaptadas a la mentalidad y a la experiencia infantil, pero al mismo tiempo abiertas y susceptibles de desarrollo. En los años sucesivos, ese mensaje deberá conectar sin rupturas con la primera catequesis sobre la prehistoria bíblica.

1. EL RELATO DE LA CREACION

Pocas páginas de la literatura mundial han influenciado y modelado la orientación espiritual del hombre y el conocimiento que éste tiene de sí mismo con una eficacia superior a la de los primeros capítulos del Génesis. Ya la primera frase: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra», traza un programa, habla de un acontecimiento único en su género, que solamente se manifiesta en todo su alcance cuando se lo compara con las especulaciones intelectuales o las mitologías de los demás pueblos, por ejemplo, con la epopeya babilónica de Gilgamés o con el atomismo y la cosmología de la filosofía greco-jónica.

Puesto que una conveniente «introducción» a la narración bíblica de la creación y su exacta interpretación tienen una importancia indiscutible para los jóvenes y, sobre todo, para los adultos, el mensaje bíblico debe reflexionar atentamente sobre la nota dominante del texto con que comienza el Antiguo Testamento. ¿Sobre qué cosa carga el acento principalmente el autor sagrado? ¿Sobre la información histórica? ¿Sobre la glorificación de Dios, a causa de la belleza y el orden que reinan en el universo? Para hacerse una idea del fin que se propone el relato de la creación, piénsese en el *Cántico al Hermano Sol,* de san Francisco de Asís. San Francisco está muy lejos de pretender dar una descripción científica del universo. Para él, el hecho de que el mundo exista constituye una evidencia sobre la cual es inútil discutir. A la vista del universo, cuya existencia es experimentada por todos, san Francisco eleva su himno de glorificación a Dios, con el cual quiere mover también a los demás hombres a unirse a él para dar gloria al Creador. Del mismo modo, para el escritor bíblico, la evidente realidad del universo constituye un presupuesto para elevar su canto de alabanza al Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra.

a) **Consideraciones de crítica literaria**

Según la opinión corriente, el autor del relato de la creación sería Moisés, el gran caudillo (que vivió en el siglo XIII a. de C.) del pueblo hebreo. Pero las investigaciones emprendidas desde hace ya varios siglos para analizar críticamente tanto la forma lingüística como el contenido teológico del texto original hebreo han demostrado que solamente un pequeño núcleo, oral o escrito, se remonta a la época mosaica. Ampliado y profundizado desde el punto de vista teológico en el curso de los siglos siguientes, ese núcleo recibió su definitiva forma actual solamente en una época muy posterior (unos cinco siglos a. de C.).

El relato de la creación, que en las Biblias escolares aparece expuesto de modo unitario, se encuentra bajo otra forma en el original hebreo. El Antiguo Testamento contiene, en efecto, dos *relatos* de la creación, que presentan innegables diferencias cronológicas. El más reciente es el que da comienzo al Génesis (Gén 1,1-4a). Fue redactado ciertamente después del destierro (entre el 538 y el 450 a. de C.) *y se le da el nombre de relato sacerdotal.*

El relato más breve y más antiguo (Gén 2,4b-25) está hoy en segundo lugar. Surgido en el siglo IX a. de C., se lo designa con el nombre de relato yavista, a causa del nombre de Yavé, del que se sirve para designar a Dios. Solamente después del destierro, la fusión del patrimonio tradicional más antiguo, el yavista, con el más reciente, el sacerdotal, dio por resultado la actual redacción, compuesta de un doble relato de la creación, con que comienza hoy el Antiguo Testamento. Desde las primeras narraciones orales hasta la redacción definitiva actual, este texto ha sido limado y hecho objeto durante siglos de especulaciones teológicas. En él se pueden distinguir claramente los diversos estadios de la evolución a través de la cual ha pasado la meditación teológica de la creación.

A pesar del acuerdo existente en las afirmaciones relativas a Dios, Creador único y omnipotente de todas las cosas, los dos relatos presentan *evidentes diversidades.* E. C. Messenger observa las siguientes diferencias entre el primero y el segundo relato:

«En primer lugar, se diferencian en la sucesión cronológica de los acontecimientos. El primero narra la creación del mundo y del hombre en seis días, evidentemente de veinticuatro horas, puesto que cada uno

de ellos tiene una mañana y una tarde. El segundo habla de un solo día, en el cual el Señor Dios creó el cielo y la tierra. La primera cosmogonía es «del agua»; la segunda es «árida», puesto que en la primera el origen de todas las cosas está en el océano primordial, mientras que en la segunda se afirma que al principio no había lluvia. Pero hay todavía otra importante diferencia: según la primera narración, el último ser creado es el hombre, que viene después de las plantas y de los animales; en el segundo relato el primero en aparecer es el hombre, seguido de las plantas y de los animales y, por último, de la mujer. Finalmente, el primer capítulo trata del origen de la humanidad sirviéndose de conceptos generales del plural, mientras el segundo describe la formación del primer hombre y de la primera mujer del costado de aquél. La diferencia principal, sin embargo, consiste en el hecho de que, mientras el primer relato es elevado y revela una gran pureza de conceptos, el segundo es antropomórfico y ha de entenderse evidentemente, en parte, en sentido metafórico».

Es evidente que el redactor bíblico, que se encontró frente a la tradición yavista y a la sacerdotal, transcribiendo ambas, no quiso dar *la preferencia a ninguna de las dos, y no intentó siquiera disimular o* retocar las diferencias. Dejó los dos relatos, uno junto al otro, en toda su diversidad, demostrando así que para él ninguna de las dos redacciones presentaba una superioridad de contenido y que él mismo no quería asumir la responsabilidad en cuanto a los detalles, puesto que renunció deliberadamente a enmendar el texto.

El relato bíblico de la creación no ha recibido, pues, su forma definitiva de un solo redactor. Sobre él se ejercitó durante siglos el pensamiento teológico de Israel. Además, no nos ofrece la redacción escrita de reflexiones puramente humanas, porque en sus interrogantes acerca de los orígenes del universo y, sobre todo, acerca del origen y el significado del mal (problema de la teodicea), el hombre ha sido guiado por el Espíritu Santo y ha penetrado cada vez más profundamente el pensamiento de Dios respecto al origen y al sentido de la creación. «Si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares —lo cual puede ciertamente concederse—, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos» (Pío XII, encíclica *Humani generis,* 12 de agosto de 1950).

b) **Los géneros literarios del relato de la creación**

La narración yavista, más antigua, expresa de manera antropomórfica los pensamientos y las obras del Creador. La obra de Dios se realiza en un solo día. Toda la creación aparece edificada en torno al hombre, que es su centro.

Mientras este relato describe la obra de Dios en varias fases, pero sin recurrir a una particular subdivisión, el relato sacerdotal, más reciente, que aparece al comienzo del Génesis, presenta la partición en siete días, que ha sido adoptada por casi todas las Biblias escolares.

Hemos aludido ya al hecho de que en el Antiguo Testamento hay diversos géneros literarios. El conocimiento del género literario del relato de la creación es de una importancia decisiva para su exacta comprensión. Por eso el problema esencial en este caso consiste en saber si el escritor sagrado pretende ofrecernos un relato histórico. De un examen literario del texto resulta evidente que su lenguaje posee una densidad maravillosa, una sobriedad libre de toda superestructura mitológica y, además, una concentración monocorde. El texto, de una objetividad sorprendente, está subordinado a un esquema claramente compuesto.

Su lenguaje sería adecuado para una relación científica. Pero contiene además otros indicios útiles para identificar el género literario a que pertenece. Algunas fórmulas bien determinadas: «Dijo Dios... Y vio Dios que era bueno... Hubo tarde y mañana: primer día..., segundo..., tercero, etcétera», se repiten con un ritmo litánico. ¿No será cosa de pensar que este texto tiene algo que ver con una función en una sinagoga hebrea, o en el mismo templo de Jerusalén? ¿No nos sentimos como trasladados allá? ¿No nos parece oír la voz del cantor que entona un himno de acción de gracias al Creador, en el cual la asamblea interviene siempre con el mismo estribillo? Los autores del relato bíblico de la creación no pretenden en modo alguno escribir un relato profano acerca de la formación del universo para desarrollar una especie de prueba cosmológica de la existencia de Dios. La existencia de Dios, lo mismo que la existencia del universo visible, no necesita demostración, ya que solamente el necio dice en su corazón: «No hay Dios» (Sal 53,2). Para el justo del Antiguo Testamento, Dios es una realidad evidente, la santa atmósfera en que todas las cosas viven y son mantenidas en vida.

Ante la magnificencia, la belleza y el orden que reinan en todo el universo, el piadoso israelita prefiere adorar el poder divino y, con su himno a la creación, invitar a la asamblea a que también ella glorifique al Creador.

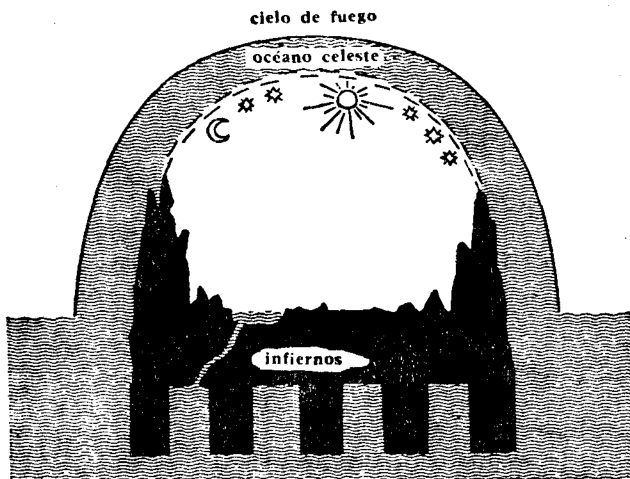
El relato de la creación del mundo se ha formado, pues, de la liturgia del templo. No ha sido nunca, por tanto, una narración pura simple, sino una narración y, al mismo tiempo, una glorificación de Dios. Respira el lenguaje y la disciplina del culto sacerdotal. Su redacción definitiva y su acentuación teológica derivan de las solemnes celebraciones sabáticas. Detrás del relato de la creación se perfila la justificación sacerdotal del sábado. Puesto que Dios mismo ha celebrado y prescrito el sábado, también el pueblo de Israel debe celebrarlo en representación de toda la humanidad. «Y rematada en el día sexto toda la obra que había hecho, descansó Dios el séptimo día de cuanto hiciera; y bendijo al día séptimo y lo santificó, porque en él descansó Dios de cuanto había creado y hecho» (Gén 2,2-3).

El relato veterotestamentario de la creación presenta, pues, un triple aspecto: es *un relato de las grandiosas obras del Creador,* pero es también *un himno de adoración* y de acción de gracias y, finalmente, persigue una intención *pedagógico-religiosa,* llamando la atención de los hombres hacia la observancia y santificación del sábado. No ha sido redactado en una mesa de estudio, sino que tiene un fin bien preciso, del cual no se puede prescindir: *la glorificación de Dios mediante la santificación del sábado.* Es kerigma, proclamación de las grandiosas gestas de Dios, del modo querido por El mismo, es decir, santificando el sábado. No pretende, pues, ofrecer un noticiario acerca de los orígenes del universo, sino que quiere ser un llamamiento a la confesión, rebosante de gratitud, del único Dios y a su glorificación por parte de la comunidad cultual del pueblo elegido, reunida el sábado en el templo.

c) **La estructura del relato de la creación**

Habiendo sido tomado de la liturgia vivida de la celebración hebrea del sábado, el relato sacerdotal carga el *acento sobre el sábado,* día del descanso de Dios y del hombre. Para inculcar la observancia sabática, el redactor bíblico no vacila en presentar a Dios mismo como

ejemplo y fundador del ritmo semanal: 6:1. El relato himnódico de la creación queda, pues, enmarcado en el esquema de una semana de seis días.



El escritor veterotestamentario describe el universo según la *concepción geocéntrica,* que considera a la tierra como un disco plano, apoyado sobre las columnas de la tierra y rodeado de las «aguas inferiores» (Gén 1,7). Debajo de la tierra están los infiernos, es decir, el reino de los muertos. Sobre la tierra se extiende, como un pabellón sólido *(firmus)* el firmamento, en el cual están fijos, a modo de lámparas, destinados a separar el día de la noche (Gén 1,14), los *dos luminares del cielo,* «el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas» (Gén 1,16).

La obra divina de los seis días está dividida en dos ternas recíprocamente subordinadas:

Obra de separación	*Obra de ornato*
Día 1.º: Creación de la luz.	Día 4.º: Sol, luna y estrellas.
Día 2.º: Separación de las aguas superiores e inferiores.	Día 5.º: Aves y peces.
Día 3.º: Separación del mar y de la tierra con las plantas.	Día 6.º: Animales de la tierra y el hombre.

Se ve inmediatamente que cada uno de los días de la segunda terna tienen una relación con los días correspondientes de la primera:

Día 1.º: Creación de la luz.	Día 4.º: Subdivisión de la luz en sol, luna y estrellas.
Día 2.º: Separación de las aguas superiores e inferiores.	Día 5.º: Creación de los animales acuáticos y de las aves.
Día 3.º: Separación del mar de la tierra firme: creación de las plantas.	Día 6.º: La tierra se puebla con los animales y el hombre.

La composición y subdivisión del relato de la creación obedece a consideraciones bien definidas: por un lado, la idea del sábado; por otro, la intención de formular un esquema mnemónico. ¿No parece bastante obvio que esta sistematización, ciertamente no casual, es debida a motivos de carácter pedagógico, es decir, que se propone ayudar a la memoria del narrador y de los oyentes? La cosa es tan clara, que realmente no hay por qué obstinarse en dilucidar la cuestión del orden en que se suceden cada una de las obras de la creación. Al escritor sagrado no le interesaba en absoluto presentar una exacta sucesión de las diversas eras geológicas; sino que eran motivos religiosos y pedagógicos los que le impulsaban a resumir la múltiple obra creadora de Dios en un esquema intuitivo y fácil de recordar. Por tanto, no hay que buscar en el relato de la creación más de lo que el mismo autor ha querido decir. «Una ley fundamental de la sana exégesis consiste en no buscar nunca en la sagrada Escritura una respuesta a problemas que el escritor sagrado ignoraba o que no ofrecían ningún interés para él» (Herbert Haag) (1).

d) Orientaciones para la exégesis

Desde comienzos de nuestro siglo, la jerarquía católica ha promulgado diversas normas directivas en relación con la exégesis de la prehistoria bíblica. La misma frecuencia de las decisiones eclesiásticas demuestra que la exégesis de los once primeros capítulos del Génesis constituye un *punctum dolens*, y la Iglesia ha dado normas vastas y prudentes para el mensaje bíblico correspondiente.

---

(1) HERBERT HAAG, «L'histoire biblique des origines aujourd'hui», en HAAG-HAAS-HÜRZELER, *Bible et évolution*, París, Mame, 1964.

Una *carta de la Comisión Bíblica del 27 de junio de 1906* establece que Moisés pudo haberse servido de documentos preexistentes o de tradiciones orales para componer su obra bajo la inspiración del Espíritu Santo. Con esto, se renuncia a atribuir a Moisés toda la redacción del Pentateuco, puesto que éste puede contener también añadiduras post-mosaicas.

El *30 de junio de 1909,* la *Comisión Bíblica* publicó una *resolución* sobre el «carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis». Una de las verdades fundamentales de la religión cristiana, afirma, es, además de la creación de todas las cosas por Dios al principio de los tiempos, la particular creación del hombre, la formación de la mujer de este último y la unidad del género humano. Declara además expresamente que es preciso mantener firmemente «el sentido literal histórico de los capítulos 1-3 del Génesis».

De máxima importancia para la exégesis moderna son la encíclica *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII (30 septiembre 1943), que ha abierto nuevos caminos a la investigación bíblica, la célebre *carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard,* arzobispo de París, del 16 de enero de 1948, y la encíclica *Humani generis,* publicada por Pío XII el 12 de agosto de 1950. Estos documentos tratan, sobre todo, las cuestiones del sentido literal y de la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis.

Encíclica *Divino afflante Spiritu:*

> «No es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales, como lo es en los escritos de nuestra época, cuál sea el sentido literal..., sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna y distintamente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad».

Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard:

> «La cuestión de los géneros literarios de los once primeros capítulos del Génesis es, sin duda, muy oscura e intrincada. Estas formas literarias no corresponden a ninguna de nuestras categorías clásicas y, por ello, no pueden ser juzgadas a la luz de los géneros literarios de la antigüedad greco-latina o de las literaturas modernas. Su historicidad no puede ser ni afirmada ni negada... Hay que admitir que estos capítulos no presentan una historia en el sentido clásico o moderno

del término; pero hay que reconocer que los datos científicos de que hoy disponemos no nos permiten ofrecer una solución positiva a todos los problemas que estos capítulos plantean».

Encíclica *Humani generis:*

«Los once primeros capítulos del Génesis... pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar».

e) El acento kerigmático

Al llegar a este punto, no podemos menos de preguntarnos: ¿Por qué fue redactado este texto? ¿Por qué quiso Dios que fuese conservado y quedase a disposición de los hombres de nuestro tiempo?

San Agustín ha enunciado un principio catequético de la máxima importancia: «En el Evangelio no se lee que el Señor haya dicho nunca: Os envío el Espíritu Santo para que os instruya acerca del curso del sol o de la luna. Quería hacer cristianos, no matemáticos» (Pl 42,525). Para la exégesis y el mensaje bíblico es decisiva *la interpretación de la fe y de la Escritura por parte de la Iglesia.* De la comparación entre los diversos modos con que la prehistoria bíblica es tratada en los textos para la juventud, resulta que en algunos se pone de relieve el significado teológico de cada uno de los párrafos; en otros se pretende ofrecer, en los títulos, un sucinto comentario, que pone de relieve el hilo conductor de la historia de la salvación; otros, finalmente, siempre en los títulos, subrayan el acento kerigmático:

Todo lo hiciste con sabiduría.
Dios crea y ordena el universo para su gloria
y la salvación de los hombres (2).

La nota dominante del relato bíblico de la creación es, pues, un *Te Deum* al Creador. No pretende demostrar nada, ni transmitir conocimientos científicos, sino que quiere suscitar en el fiel el estupor religioso y la agradecida veneración ante la belleza del universo. No es un tratado teológico abstracto: es una confesión religiosa que desemboca en la plegaria.

---

(2) *Gott, Unser Heil,* Dr. Krämer, Herder, Freiburg in Breisgau.

f) Indicaciones metodológicas

Para subrayar su carácter de himno religioso y, al mismo tiempo, para aludir también al lugar de su origen y a su aplicación, se podría tomar como punto de partida de la catequesis sobre la creación del mundo una celebración litúrgica en el templo de Jerusalén. Mientras un cantor ensalza al Creador, enumerando las multiformes obras de la luz, del agua, de la tierra, de las plantas y de los hombres, resuena repetidamente el estribillo de acción de gracias, cantado por toda la asamblea: «Y vio Dios que era bueno».

Con el himno de la creación, el pueblo de la antigua alianza quiere adorar y glorificar a su Dios. De este modo, Israel defiende su idea de Dios contra las concepciones idolátricas y los mitos sobre la creación difundidos entre los pueblos con los cuales tuvo que estar en contacto a lo largo de su agitada historia (egipcios, babilonios, asirios, etcétera) (3). Cuando, por ejemplo, se ensalza a Dios porque el cuarto día de la creación creó el sol, la luna y las estrellas (Gén 1,14ss), esta afirmación sirve al piadoso israelita para desenmascarar y anular a las divinidades astrales adoradas en las religiones babilónicas. Tras esas frases que se suceden con tan gran serenidad, vibra «un violento pathos antimitológico» (Gerhard von Rad) (4). En ellas se advierte el desconocimiento de los ídolos, una grandiosa «desmitización» frente a la cual las tentativas análogas de nuestros tiempos resultan descoloridas.

El *sentido antimitológico* del relato sacerdotal es evidente. Puesto que esta narración recibió su forma definitiva solamente en el siglo VI o V, o sea, en una época en la que el pueblo de Israel había llegado al conocimiento de las concepciones idolátricas de las demás naciones, debía ofrecer una respuesta a los interrogantes que ciertamente se planteaban entonces: ¿Qué pensar de los ídolos de los demás pueblos? ¿Qué son las divinidades *zoomórficas* adoradas por los egipcios? ¿Y qué se oculta tras las *divinidades astrales* (Marduk y Sin) de los babilonios? La respuesta es que no existen divinidades zoomórficas ni

(3) Esto supone tal vez que el catequista aborde el tema de la creación solamente después de haber presentado la época de Salomón; ya que, bajo el reinado del sucesor de David, por primera vez Israel estaba unido y en paz. Era el tiempo de la organización del reino y también de la reflexión sobre los tiempos pasados.

(4) GERHARD VON RAD, «Die Biblische Schöpfungsgeschichte», en *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, Stuttgart 1955.

astrales. Los paganos han divinizado erróneamente creaturas inferiores al hombre, que no están adornadas, como él, de la semejanza con Dios.

Contra la astrología babilónica (Gén 1,14-19)

Relato sacerdotal de la creación (Gén 1-2,4a)

Contra la zoolatría egipcia (Gén 1,20-25)

La descalificación de las religiones paganas es evidente e incontestable para los hebreos de la época. En el relato yavista existe asimismo una decidida desvalorización de la zoolatría. Si se tiene presente que fue compuesto en el siglo IX a. de C., se comprende que estuviera vivo aún el recuerdo de los ídolos zoomórficos de Egipto. Cuando la Biblia declara que «entre todos ellos (los animales) no había para Adán ayuda semejante a él» (Gén 2,20), afirma de modo inequívoco que el animal es, con mucho, inferior al hombre, y que, por tanto, nunca podrá ser un dios. No debe extrañar que los hombres de la era precristiana tuviesen una particular cosmología como escenario de la glorificación que tributaban a Dios. El ropaje literario del relato bíblico de la creación ofrece ciertamente un interesante panorama de la historia de la cultura, de la cosmología y de las formas del pensamiento y de la expresión precientíficas. Los elementos literarios (imagen del universo, división en siete días, sucesión de cada una de las obras de la creación, etc.) no carecen ciertamente de interés, aunque hayan quedado superados desde el punto de vista científico. El ropaje literario y la forma expresiva no entran en el ámbito de la fe. Todas las tentativas para defender los seis días de la creación o para deducir de ellos seis grandes épocas del mundo han sido determinadas indudablemente por la mejor intención, pero ni el sentido de la sagrada Es-

critura ni el de la fe imponen tal interpretación. Los acontecimientos, cuya descripción los sitúa en seis días, pudieron suceder muy bien en un solo instante. Será conveniente recordar los fines pretendidos por el autor sagrado, es decir, tanto el de inculcar la observancia sabática como el de presentar un esquema mnemónico, determinantes ambos para la repartición en seis días (dos ternas correspondientes).

¿Cuál es el *mensaje de fe* contenido en el relato de la creación?

> Hay un solo Dios y este Dios (el Dios de los padres y de la Alianza) es eterno.
>
> Este Dios eterno y omnipotente es el Creador del cielo y de la tierra, de las cosas visibles y de las invisibles.
>
> Todo lo creado es bueno, porque ha salido de las manos de Dios, que es bueno.
>
> Toda la obra de la creación está ordenada al hombre, al cual le ha sido entregada por Dios para su gozo, su felicidad y su conservación (Gén 1,28ss).

La verdad de fe, contenida en el himno bíblico a la creación, se ha desarrollado dentro de una determinada cosmología, pero encaja igualmente en el universo geocéntrico que en el heliocéntrico o en cualquiera otra concepción cosmológica. Indudablemente, la narración bíblica ha sido enmarcada en una cosmología bien definida, pero su verdad no está ligada a esa cosmología. La verdad religiosa acerca del Dios Creador permanece en pie, aunque —según la opinión de los científicos modernos— se admita que en el principio no hubo una creación diferenciada, sino la de un único átomo, cargado de energía, en el cual Dios puso todas las futuras estructuras y las posibilidades evolutivas. La omnipotencia y la sabiduría de Dios ¿no aparecen aún más grandes y fascinadoras en la hipótesis de que al principio de la creación hubiese un solo átomo primordial? A causa de su tenor religioso, el relato bíblico de la creación no podrá entrar nunca en conflicto con las afirmaciones de las ciencias naturales. «Para nosotros está claro hoy que la Biblia no podrá ser contrapuesta nunca a las ciencias naturales, porque el

$$\gamma_\nu \frac{d}{dx_\nu} \psi + l^2 \gamma_\mu \gamma_5 \psi (\psi^+ \gamma_\mu \gamma_5 \psi) = 0$$

Fórmula del Universo, por Werner Heisenberg.

fin que Dios persigue con la revelación no consiste en dar a los hombres una enseñanza científica. Pero ¡cuánto ha costado la conquista de tal mentalidad!» (Hans Urs von Balthasar) (5).

El mensaje bíblico sobre el himno al Creador puede terminar con el *Cántico del hermano Sol*, de san Francisco de Asís, o con la *Plegaria de Wessobrunn*, un *himno germánico* a la creación, que se remonta al siglo VIII d. de C.:

«Esto aprendí entre los hombres
como el más grande de los milagros:
que no existían todavía ni la tierra, ni el cielo,
ni los árboles, ni los montes,
ni cualquiera otra cosa: ni el sol había aparecido todavía,
ni brillaba aún la luna,
ni el mar grandioso.
Cuando no existían aún ni límites, ni confines,
existía un Dios omnipotente.
....
....
¡Dios omnipotente,
que has creado el cielo y la tierra
y has concedido tantos dones al hombre:
concédeme por tu gracia
la fe y la buena voluntad,
sabiduría, prudencia y fortaleza,
para resistir al demonio,
evitar el mal
y obedecer a tu voluntad!»

CANTICO DE LAS CREATURAS O DEL HERMANO SOL

Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuyos son los loores, la gloria, el honor y toda bendición.
A ti solo, Altísimo, convienen
y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.
Loado seas, mi Señor, con todas tus creaturas,
especialmente el hermano sol,
el cual hace el día y nos da la luz.
Y es bello y radiante con gran esplendor;
de ti, Altísimo, lleva significación.
Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas;
en el cielo las has formado claras y preciosas y bellas.
Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire, y nublado, y sereno, y todo tiempo,
por el cual a tus creaturas das sustentamiento.

(5) HANS URS VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956.

Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,
la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta.
Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
con el cual alumbras la noche,
y es bello, y jocundo, y robusto, y fuerte.
Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana madre tierra,
la cual nos sustenta y gobierna,
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.
Loado seas, mi Señor, por quienes perdonan por tu amor
y soportan enfermedad y tribulación.
Bienaventurados los que las sufren en paz,
pues de ti, Altísimo, coronados serán.
Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana muerte corporal,
de la cual ningún hombre viviente puede escapar;
¡ay de aquellos que mueran en pecado mortal!
Bienaventurados aquellos que acertaren a cumplir tu santísima voluntad,
pues la muerte segunda no les hará mal.
Load y bendecid a mi Señor y dadle gracias y servidle con gran humildad.

2. ¿CREACION O EVOLUCION?

La teoría científica de la evolución dio comienzo con la publicación de dos libros, *Sobre el origen de las especies* (1859) y *Sobre el origen del hombre* (1871), del inglés Charles Darwin (1809-1882). Desde entonces, y por lo que hace al origen del hombre, muchas personas se han encarado con el dilema: ¿creación o evolución? Los textos bíblicos sobre la creación del hombre han sido objeto de ataques especialmente encarnizados por parte de Ernest Haeckel (1834-1919). Desde entonces, las afirmaciones de la Biblia, según las cuales Dios habría creado al hombre formando con el polvo de la tierra un cuerpo, en el cual infundió un alma, tropiezan con una manifiesta desconfianza. Los numerosos descubrimientos de fósiles de una humanidad más antigua parecen constituir una demostración tangible de la teoría evolucionista, en oposición a la tesis bíblica de una creación directa del hombre. ¿Quién tiene razón: Darwin o Moisés?

El mensaje bíblico acerca del origen del hombre debe, pues, dejar bien claras dos cosas: ante todo, qué dice y qué no dice el texto bíblico. En segundo lugar, llevando demasiado lejos la interpretación, con buena intención, pero sin una segura base textual, se transmite una concepción que, más pronto o más tarde, conducirá a dificultades de fe o incluso a la incredulidad. Cada vez que el intérprete del texto bíblico se sale de los límites de su competencia y hace incursiones ilícitas en el campo profano, creyendo poder sostener sus propias afirmaciones con argumentos de carácter religioso, ofende a la sagrada Escritura e inflige, al mismo tiempo, una sensible herida a la fe del cristiano, que es ya tan difícil de por sí.

a) Análisis crítico del texto

En el Génesis hay *dos* relatos de la creación del primer hombre. El relato yavista, más antiguo, dice:

Gén 2,7: «Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en sus narices aliento de vida, y fue así el hombre ser animado».

El relato sacerdotal, más reciente, es del siguiente tenor: Gén 1,26 y siguientes: «Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella».

> «Y creó Dios al hombre a imagen suya,
> a imagen de Dios lo creó,
> y los creó macho y hembra».

También en el caso presente vale todo lo que ya hemos dicho a propósito del doble relato de la creación: el redactor bíblico, que se encontró frente a estas dos narraciones preexistentes, no parece haber dado la preferencia a ninguna de las dos, y las ha dejado en su forma original. Indudablemente, sentía demasiada veneración hacia el relato yavista para permitirse interpolarlo, a pesar de su antropomorfismo. Se ha remitido, pues, al lector por lo que hace a la actitud que ha de tomar frente a las dos narraciones, dejando abierta la cuestión de saber si el relato sacerdotal es una corrección o una interpretación del antiguo relato yavista.

En la lectura de estos dos textos llama inmediatamente la atención el hecho de que el yavista (Gén 2,7), extremadamente conciso y de entonación marcadamente antropomórfica, habla de un «Dios alfarero». Asimismo, la tierra arcillosa *(adamah)* constituye un dato tangible y material, y el proceso de vivificación —el hálito de vida le es insuflado al hombre a través de las narices— es imaginativo e infantil. Todo esto presenta un evidente paralelismo con antiquísimas tradiciones populares extrabíblicas. Así, por ejemplo, un bajorrelieve egipcio del templo de Luxor presenta al dios creador Chnum modelando cuerpos humanos con arcilla en una rueda de alfarero.

El segundo relato, en cambio, se basa en una idea de Dios elevada y espiritualizada. Dios se presenta con una innegable majestad, y la

creación del primer hombre tiene la solemnidad de una ceremonia cultual.

El relato de la creación, en el que se narra también la creación del hombre, ¿es uno de los más antiguos del Antiguo Testamento? Según una opinión muy difundida, los diversos capítulos del Antiguo Testamento habrían sido escritos uno tras otro, comenzando por la creación del mundo. Pero una minuciosa investigación textual ha demostrado lo contrario. *La más antigua confesión de fe* del pueblo de Israel no contiene la fórmula: Dios es el creador del cielo y de la tierra; sino: Yavé, el Dios de nuestros padres, condujo a Israel, con mano poderosa, de Egipto y lo introdujo en la tierra que mana leche y miel. Esta confesión fue fijada por escrito en Dt 26,5-9. Del mismo modo, en el capítulo 24 del Libro de Josué, en el que se encuentra un compendio de la historia de la salvación, no se menciona a Yavé como creador del cielo, de la tierra y del hombre. De aquí se deduce que los dos relatos de la creación, contenidos en el Génesis, no pertenecen a los más antiguos documentos del patrimonio de fe del pueblo de Israel.

La doctrina sobre el Creador no se formó sino en un segundo tiempo. Ahora bien, si la confesión de fe en el Dios Creador apareció después de la revelación del Sinaí, no es cosa de hacer entrar en juego esta última, así como tampoco una supuesta revelación primordial. ¿No sería el caso de suponer, más bien, que la noción de fe en el Dios Creador surgió de narraciones populares de una época posterior?

b) **Orientaciones de la jerarquía católica**

Las discusiones sobre el origen, el lenguaje metafórico y las verdades de fe del relato de la creación del primer hombre, han dado motivo a la Iglesia para algunos esclarecimientos necesarios con el fin de delimitar el ámbito dentro del cual pueden moverse tanto la investigación teológica como el mensaje kerigmático.

Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard (16 de enero de 1948):

> «Declarando a priori que sus relatos (los de los once primeros capítulos del Génesis) no contienen una historia en el sentido moderno de la palabra, se podría caer fácilmente en el equívoco de suponer que no contienen en general ninguna historia. Pero, en realidad, los citados capítulos, con lenguaje sencillo y figurado, adaptado a la mentalidad

de un pueblo poco civilizado, refieren tanto las principales verdades que son fundamentales para nuestra salvación, como una narración popular del origen del género humano y del pueblo elegido».

Encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950):

«Si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares —lo cual puede ciertamente concederse—, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos».

«El magisterio de la Iglesia no prohíbe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del *evolucionismo,* la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios)».

Hay que tener en cuenta, por tanto, las indicaciones siguientes: Se puede admitir que el relato de la creación no proviene ni de una revelación primitiva, ni de la revelación del Sinaí, sino de narraciones populares. La diferencia entre el relato bíblico de la creación y los mitos babilónicos, egipcios y griegos acerca del origen del universo y del hombre, consiste en el hecho de que el escritor sagrado ha llevado a cabo su trabajo de selección y de redacción bajo la inspiración divina y, por tanto, estaba en condiciones de verse preservado de todo error en su valoración de las tradiciones populares. Es indudable, además, que se trata de acontecimientos históricos y de verdades fundamentales para la salvación, escritos en un estilo sencillo, metafórico y adaptado a la capacidad de comprensión de una humanidad poco desarrollada.

Una norma directiva importante es la que consiente admitir una evolución del cuerpo humano a partir de una «materia orgánica preexistente», mientras que la evolución del alma humana a partir del instinto animal sigue siendo siempre inconciliable con la fe católica. Se ha producido así un importante cambio de rumbo, en el sentido de una mesurada aceptación del evolucionismo.

c) El acento kerigmático

Hay que poner de relieve la importancia que la narración bíblica atribuye al amoroso interés y al profundo cuidado con que Dios procede a la formación del cuerpo humano. Mientras el resto de la crea-

ción ha sido llamado a la existencia con una facilidad digna de un juego de niños, Dios emplea todo su poder, su amor, su corazón, en la obra con que pondrá término a toda la creación visible.

Dios pone en esta su última creatura toda su benevolencia; más aún, le imprime su sello: «A nuestra imagen y a nuestra semejanza» (Gén 1,26). El kerigma se centra en la maravilla y el estupor suscitados por el amor y la preferencia inaudita que Dios demuestra al hombre, creándolo a su imagen y semejanza. A este respecto son significativos los versículos del salmo 8, que hablan de la grandeza de Dios y de la dignidad del hombre:

> «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes,
> el hijo del hombre para que tú cuides de él?
> Le has hecho poco menor que un dios;
> le has coronado de gloria y de honor».

Un estupor y asombro siempre nuevos constituyen, pues, la atmósfera religiosa del relato de la creación del primer hombre.

Es igualmente fácil poner de relieve la segunda afirmación respecto al hombre. Este no es un extraño en el universo creado, sino que es un retoño del cosmos y, por tanto, está profundamente ligado a la tierra. Por otra parte, habiendo sido adornado con la semejanza de Dios, se eleva por encima de todo lo creado. El hombre es el vértice personal del universo; por eso en él se hacen sensibles el sentido y la orientación de todo lo creado, que se vuelve hacia el Creador con alegría y gratitud *(uni-versum)*. En el hombre se manifiesta la finalidad de toda la creación: «El mundo ha sido creado por la oración» (san Francisco de Sales).

Hay que tener en cuenta también el hecho de que el relato de la creación del primer hombre no está aislado, sino que forma parte de la sagrada Escritura. Por eso su contenido kerigmático sólo se manifestará plenamente cuando, en el Nuevo Testamento, aparezca en todo su esplendor la encarnación del Hombre-Dios.

La inigualable solemnidad y reverencia con que el primer hombre ha sido creado por Dios, son el preludio de un acontecimiento de la historia del mundo que, aun permaneciendo todavía en la sombra de un lejanísimo futuro, está presente ya en la omnisciencia de Dios, es decir, la encarnación de la segunda Persona divina. La creación del hombre es inconcebible sin la encarnación de Dios. La creación del primer Adán constituye el puente y el presupuesto humano para la

encarnación del segundo Adán, de su anti-tipo. Llegados a este punto, sería necesario esbozar ya, en una síntesis teológica, todo el desarrollo de la salvación en el cuerpo de Cristo: crucifixión-resurrección-ascensión. La audacia con que el Creador decide crear al hombre a su imagen y semejanza, sólo puede ser superada por aquella otra con la que Dios permite que su eterno Hijo se haga hombre.

El escritor bíblico narró la creación del hombre en dos relatos distintos: el sacerdotal (Gén 1,26 y ss) y el yavista (Gén 2,7). Pero cada uno de ellos completa lo que el otro calla. Es evidente que, en la redacción definitiva, el relato más antiguo, que describe de una manera tan antropomórfica la obra de Dios (formación del hombre del polvo, inspiración del aliento de vida a través de la nariz), fue tratado con gran respeto a causa de su antigüedad. Pero si, a pesar de ello, una generación posterior de teólogos hebreos elaboró otro relato de la creación del hombre, esto no implica una desvalorización de la narración más antigua, que simplemente fue interpretada en sentido teológico y profundizada. Por eso, cuando algunos Catecismos preguntan: «¿Cómo ha creado Dios al hombre?», y responden: «Dios creó al hombre del polvo de la tierra e inspiró en él un aliento de vida», dan la preferencia al relato yavista. La respuesta no tiene en cuenta el lenguaje metafórico de la narración yavista y, por añadidura, suscita en el joven el problema de la aparente oposición entre el relato de la creación y los datos de la biología, lo cual puede producir en él un influjo nefasto. Si el Catecismo se hubiese apoyado más en el primer capítulo del Génesis, este aparente problema no hubiera surgido, mientras que, por otra parte, hubiera destacado más el acento teológico (imagen de Dios). Para el escritor sagrado no tiene importancia saber *cómo* ha sido creado el hombre, sino *qué es* el hombre y *por qué* lo ha creado Dios. El problema del *modo* se sale del terreno religioso y provoca necesariamente la ficticia alternativa: ¿creación o evolución? Es, pues, más conveniente limitarse a introducir en el mensaje bíblico el antiguo relato yavista, pero tomando el acento teológico del relato sacerdotal.

d) **Biblia y biología**

El relato del Génesis liga a Adán, «el que ha sido formado de la tierra» *(adamah),* con el cosmos. Digamos de pasada que también el

poeta griego Aristófanes (c. 400 a. de C.) define al hombre como «una imagen de barro», y que una concepción análoga sirve de base a la palabra latina *homo,* que deriva de *humus* (tierra). La tesis inaudita sostenida por la narración bíblica nos dice que la grandeza del hombre consiste en su proximidad a Dios. Semejante afirmación ¿equivale a un juicio contra el evolucionismo? Solamente quien no quiera reconocer el sentido metafórico de la narración yavista puede responder afirmativamente a esta pregunta. Entre la Biblia rectamente interpretada y una biología consciente de sus propios límites no puede surgir ninguna oposición, porque ambas se pronuncian sobre el mismo tema, pero partiendo de puntos de vista completamente diferentes. «Precisamente porque el lenguaje del relato yavista es metafórico y no científico, queda libre el campo a la respuesta de la ciencia» (Max Brändle) (1). Las afirmaciones de carácter religioso sobre el origen y la nobleza del hombre, contenidas en la sagrada Escritura, están abiertas a los datos de la ciencia y, por otra parte, la teoría científica de la evolución no excluye una interpretación de la vida y del hombre. «La revelación no tiene nada que objetar contra la descendencia, dispuesta por Dios, del *cuerpo humano* de la bestia. Pero tampoco la favorece, limitándose a dejar intacta la cuestión» (Michael Schmaus) (2). La sagrada Escritura narra —con el lenguaje metafórico propio de la antigua mentalidad oriental— que Dios creó al hombre con especial amor y respeto, y que lo eligió para que fuese su imagen: de este modo, carga el acento sobre el aspecto religioso del origen, del significado y del fin de la vida humana. Pero la cuestión relativa al modo como se desarrolló concretamente el proceso biológico de formación y de evolución, queda al margen de las afirmaciones de la Biblia. Esto significa que el mensaje bíblico debe dejar la explicación del evolucionismo a la clase de biología, limitándose a subrayar el cambio producido en la concepción cosmológica y la apertura de la concepción bíblica.

Pero, con el fin de que también los catequistas estén al día respecto al estado actual de la teoría de la evolución, presentamos una síntesis en las tablas siguientes.

Para poder hacerse una idea del momento de la historia en que el hombre apareció por primera vez en la superficie del Globo, la supuesta

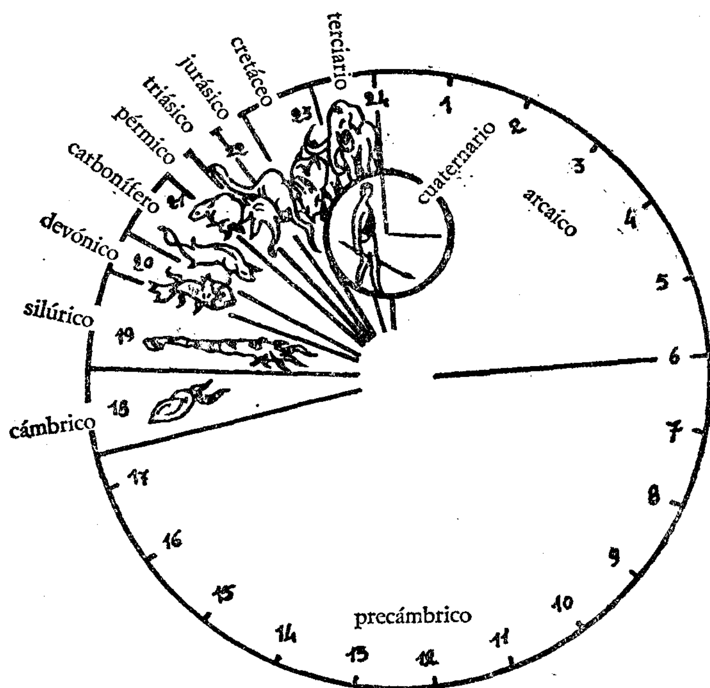
---

(1) MAX BRANDLE, *Weltbild und Glaube,* Inssbruck 1962.
(2) MICHAEL SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 2 vol.; *Schöpfung Erlösung,* München 1938.

edad de la tierra ha sido distribuida en una jornada astronómica de veinticuatro horas, con los siguientes resultados:

Comienzo del cuaternario	60 segundos antes de las 24,00.
Aparición del primer hombre ...	43 segundos antes de las 24,00.
Historia del mundo desde el 4000 antes de Cristo hasta hoy ...	1/13 de segundo antes de las 24,00.

¡Qué poca cosa son el hombre y su historia en el conjunto de la historia de la tierra! Casi toda la «jornada» de la historia terrena ha transcurrido sin él: verdaderamente ha llegado en el «último minuto»; sin embargo, con la creación del hombre, toda la historia de la tierra



ha alcanzado la «plenitud de los tiempos». Y si se tiene en cuenta que la encarnación de Jesucristo ha tenido lugar solamente en el supremo

instante de esta jornada geofísica, se comprende la misteriosa verdad enunciada por san Pablo:

> «El cual es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por El mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible...; absolutamente todo fue creado por El y para El; y El mismo existe antes que todas las cosas y todas en El subsisten» (Col 1,15-17).
>
> «En El quiso el Padre que habitase toda la plenitud *de la Divinidad.* Y quiso también por medio de El reconciliar consigo todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo, pacificándolas por la sangre de su cruz» (Col 1,19-20).

Comentando este pensamiento paulino, escribe Hans Urs von Balthasar: «Dios ha hecho participar a su creación de la eterna generación del Verbo» (3).

Una representación esquemática de la evolución del hombre (véanse páginas siguientes) demuestra cómo ya en el oligoceno (hace unos cuarenta millones de años) se produjo una ramificación de un tronco común (llamado también grupo de procónsul), que ofrece la armazón biológica para la formación del hombre.

Respecto al tema de la *descendencia del hombre del simio,* que se suele presentar siempre como una objeción contra la Biblia, el P. Paul Overhage, S. J., escribe en su libro *Um das Erscheinungsbild des ersten Menschen* (4): «La consigna de la *descendencia del hombre del mono,* que debía degradar y degrada al hombre, está, a lo que parece, para ser superada. Esto no implica una renuncia al principio de la descendencia por parte de la biología, sino un progresivo reconocimiento de la solitaria grandeza del hombre dentro de todo el mundo de los organismos vivientes, a pesar de las innegables analogías e identidades en la organización somática y en muchas reacciones psíquicas. El género de existencia histórica del hombre y su comportamiento de ser inteligente es hoy universalmente admitido. Se comprende así la grandeza de la tarea impuesta a la biología con las investigaciones acerca de la formación del hombre y, al mismo tiempo, se advierte también su impotencia para penetrar en los abismos de los orígenes con métodos y medios puramente científicos». Por eso Adolf Portmann escribe con razón: «Afirmar la grandeza de nuestra especie significa determinar la

(3) H. Urs von Balthasar, *op. cit.*

(4) Paul Overhage, *Um das Erscheinungsbild des ersten Menschen,* Basel-Freiburg-Wien. P. Overhage-K. Rahner, *Das Problem der Hominisation,* Freiburg i. Breisgau 1961.

distancia que separa al hombre de la bestia» (5). Estas palabras han de ser completadas con lo que nos enseña la sagrada Escritura, afirmando que la grandeza del hombre no está determinada solamente por la distancia que lo separa de la bestia, sino también por su proximidad a Dios (semejanza con Dios).

Además de la representación esquemática de la evolución del hombre, presentamos también una descripción detallada de la aparición del hombre en los últimos ochocientos mil años (páginas siguientes, 54-55, 56-57), pormenorizando el intervalo de tiempo correspondiente a los últimos cuarenta y tres segundos de la «jornada de la tierra».

Los científicos que estudian el paso de las formas prehumanas al hombre, definen la aparición del hombre en la tierra como «el acontecimiento más crítico y sensacional de nuestro planeta» (Gerhard Heberer) (6). El inmenso escenario de la materia creada por Dios está ya en espera de la vida (cfr el reloj de la historia de la tierra). La materia inorgánica y orgánica es el terreno fecundo que Dios ha preparado para recibir al Espíritu. Por eso el hombre no es un extranjero en el cosmos, sino que es un microcosmos en el macrocosmos.

«La evolución, que, en el primer momento de asombro, algunos piadosos vigías de corta vista rechazaron como una seducción diabólica, es, pues, el grandísimo principio que está en la base del plan de la creación e impresiona profundamente a todos aquellos que penetran más a fondo en el misterio de la tierra y, en particular, de la biosfera y de su historia. Este acontecimiento ejerce un influjo inaudito sobre los hombres clarividentes y sensibles, capaces aún de maravillarse y de desligarse de un lenguaje anticuado, que había sido creado para una concepción totalmente diferente del mundo y del hombre... En todas las discusiones sobre este problema quisiera gritar a los teólogos, en mi calidad de paleontólogo y de cristiano: «Nolite timere! No temáis buscar la verdad, toda la verdad, incluso la que está encerrada en la biología» (Johannes Hürzeler) (7).

Son dignas de consideración, a este propósito, las palabras del car-

---

(5) ADOLF PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild des Menschen,* Hamburg 1956.

(6) GERHARD HEBERER, «Fortschritte in unserer gegenwärtigen Erkenntniss des herkunftgeschichte des Menschen», in *Naturewüssenschaftliche Rundschau,* 8 (1955), pp. 377-379; *Allgemeiner Abstammungslehre,* Göttingen, 1949; «Die Geschichte der Abstammungslehre», in *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie,* Eine Vortragsreihe, Stuttgart 1955, pp. 41-52.

(7) JOHANNES HÜRZELER, «Le fait de l'évolution biologique», en HAAG-HAAS HÜRZELER, *Bible et évolution,* Mame, París 1964.

denal Bea, renombrado cultivador de la exégesis veterotestamentaria: «Si admitimos que el reino animal se ha formado mediante una evolución, no podemos atrincherarnos detrás de los siete versículos del segundo capítulo del Génesis para negar la misma evolución respecto al hombre, siempre, se entiende, *limitadamente a su cuerpo*» (8).

Ahora bien, estas palabras ponen de relieve una clara distinción. Si bien puede admitirse sin más que el *cuerpo* humano se haya desarrollado a partir de una base orgánico-zoológica, queda aún por esclarecer el problema relativo a su alma.

¿Es posible que el instinto animal se haya desarrollado y afinado, dando origen así al alma humana, o sea, que se haya producido con éxito un salto individual? En su encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, Pío XII ha declarado explícitamente a este propósito que «la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios». El biólogo Joseph Kälin resume del modo siguiente la actual posición doctrinal respecto a la formación del alma humana: «La seriedad y la importancia de la investigación científica no consienten ya rechazar las ideas evolucionistas en una explicación doctrinal de la existencia del hombre. Pero, por lo que hace al espíritu humano, los conceptos de la biología pierden toda eficacia. Llegamos en esto a esa frontera más allá de la cual la explicación científica cesa, siendo sustituida por un silencio lleno de reverencia... El alma representa un escalón del ser cuya razón suficiente solamente puede encontrarse en un acto creador autónomo... Que la voluntad de Dios haya creado el alma humana es y sigue siendo el gran misterio de la creación» (9). Teilhard de Chardin escribe a este propósito: «El hombre ha entrado en el mundo dentro del mayor silencio... Penetró en él con un paso tan leve, que solamente sus indestructibles instrumentos de piedra atestiguan su multiforme presencia, y solamente comenzamos a darnos cuenta de su existencia cuando ocupa el mundo antiguo desde el Cabo de Buena Esperanza hasta Pekín» (10).

e) **Indicaciones metodológicas**

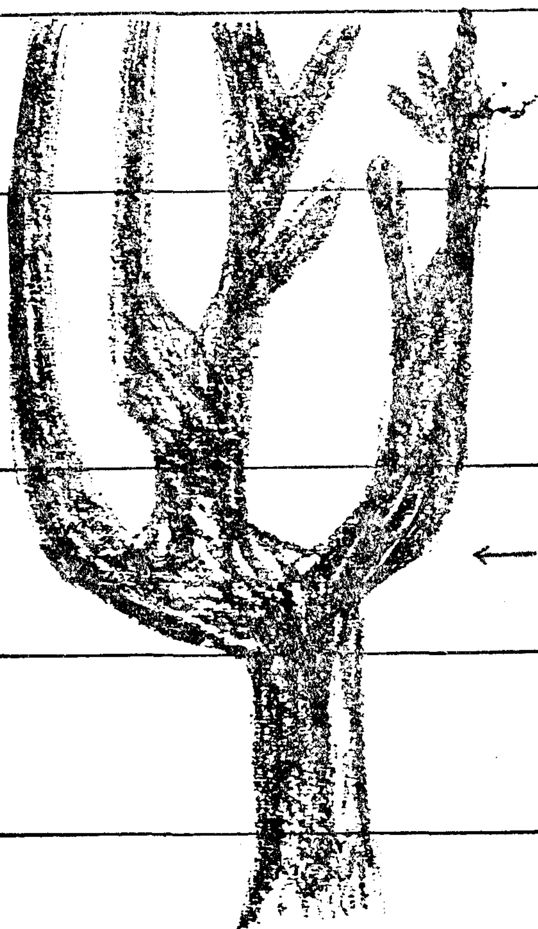
El relato bíblico de la creación del hombre no pretende en absoluto transmitir nociones de biología. Para evitar que la interferencia con la

(8) AUGUSTIN BEA, *op. cit.*
(9) JOSEPH KALIN, «Evolutionsprinzip und Menschwerdung», en *Hochland*, 42 (1950), pp. 353-367.
(10) PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phenomène humain*, París 1955, pp. 203 y 205.

Comienzo en millones de años a partir de la era actual	Duración en millones de años		Formación
aproxim. 1		cuaternario	pleistoceno y era actual
11	10	terciario	plioceno
25	14		mioceno
40	15		oligoceno
60	20		eoceno
70 ± 2	10		paleoceno

simios antropomorfos | homínidos

gibón | orangután | gorila | chimpancé | hombre



Años	Eras geológicas	Fósiles humanos	Tipos humanos
	postglaciar	hombre actual	Homo sapiens
100'000	glaciar de Würm	Raza de Aurignac Cromagnon	Homo sapiens; grupo de Neandertal
	último interglaciar de Riss-Würm	último hombre de Neandertal	grupo de Neandertal
200'000	glaciar de Riss	primer hombre de Neandertal Fontechevade Swanscombe	grupo presapiens; grupo de Neandertal
300'000	penúltimo interglaciar de Mindel-Riss	Steinheimer	grupo presapiens
		Sinántropo	grupo del Antropus
400'000	glaciar de Mindel	Pitecántropo	grupo del Antropus
500.000	interglaciar de Günz-Mindel	Heidelberg	grupo del Antropus
600'000	glaciar de Günz	Anstralo-	¿formas prehumanas?
		pitecos	¿formas prehumanas?
700'000	glaciar del Danubio		
800'000			

razas actuales

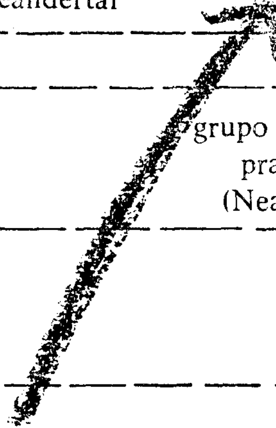


Homo sapiens

hombre de Neandertal



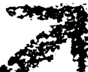




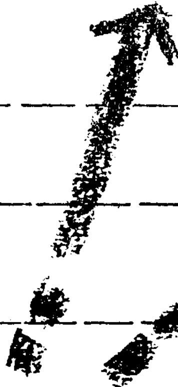
grupo del hombre
praesapiens
(Neanthropus)

grupo del Anthropus





Australopiteco





biología acapare inmediatamente el primer plano (esa interferencia surgirá ciertamente, y deberá ser tratada con claridad y brevedad en el momento de la explicación de los consejos), la nota de apertura y *la nota fundamental del mensaje bíblico acerca de la creación del hombre* deberán estar formadas por los versículos del salmo 8:

> «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes,
> el hijo del hombre para que tú cuides de él?
> Le has hecho poco menor que un dios;
> le has coronado de gloria y de honor».

También el «himno a la dignidad humana», contenido en Eclo 17,1-4, podría servir para dar un tono religioso al mensaje.

Para favorecer este testimonio religioso, el primer relato (Gén 1,26 y siguientes) debería ser antepuesto al segundo (Gén 2,7). Solamente después de haber tratado el kerigma de Gén 1,26ss, se puede pasar a Gén 2,7. En este punto será preciso hacer importantes aclaraciones sobre el carácter metafórico del relato y, al mismo tiempo, sobre el tema *Biblia y biología.* El *acento* ha de ponerse sobre todo en el relato sacerdotal, que es el primero y el más reciente, en el cual hay que destacar particularmente:

— El amoroso interés que Dios demuestra al concebir y crear al hombre. Se detiene antes de introducirlo en la creación, porque el hombre es el gran acontecimiento de la creación.

— El hombre es «imagen de Dios». ¿Hasta qué punto es el hombre «imagen de Dios», según la definición bíblica? En la magnífica superioridad que el hombre, por mandato divino, posee sobre toda la creación, se refleja la soberanía de Dios. Pero el hombre recibe también de Dios otro mandato, en el cual se reflejan la fecundidad y el poder creador del Omnipotente, es decir, el mandato de prolificar y poblar la tierra.

— La plenitud del Eterno no puede expresarse en un solo individuo. Así, pues, la diferencia de sexo permite intuir la plenitud de Dios, como presupuesto necesario para cumplir el mandato de prolificar.

Solamente al llegar a este punto se podrá pasar al segundo relato (Gén 2,7). Prescindiendo de lo metafórico del lenguaje, se puede aludir a una toma de contacto entre Biblia y biología. Las afirmaciones de ambas no son contradictorias, porque el conocimiento y, por tanto, la negación de la teoría de la evolución se salía del campo de las posibilidades de la época en que fue escrito el relato. Pero hay que tener presente el hecho de que la sagrada Escritura considera al hombre más desde arriba que desde abajo: «imagen de Dios»; «...le has

hecho poco menor que un dios». La grandeza y la supremacía del hombre respecto a todo lo creado consisten en su *dignidad de persona moral.* Por tanto, «no se alude a una dotación sobrenatural del hombre. Es más, la semejanza con Dios vuelve a confirmarse después del diluvio (Gén 9,6), como prueba de que no se perdió con el pecado» (Herbert Haag).

A la pregunta relativa a la *fecha* en que tuvo lugar la creación del hombre, la Biblia no responde, porque es la biología la que debe proporcionar información al respecto y, según esta última, la aparición del primer hombre en la tierra se remonta a unos seiscientos mil años, o sea, hacia la época del primer diluvio. Se puede formular también otra pregunta, a saber: si los primeros hombres tenían un *aspecto exterior* primitivo, o si eran bellos y atractivos. A este propósito, el P. Félix Rüschkamp, S. J., da la siguiente respuesta: «Una conclusión retrospectiva acerca del aspecto de nuestros primeros padres es imposible... Es una deliciosa ingenuidad que *toda* raza, orgullosa del *propio* ideal de belleza, espera del buen Dios progenitores conformes a *tal* idea. Ni siquiera la omnipotencia divina hubiera podido satisfacer todos esos deseos. Hay que tener paciencia y esperar a que las investigaciones sobre la historia de las razas lleguen, a través de una serie de tentativas llevadas a cabo en las tinieblas de la prehistoria, a reconstruir aproximadamente la figura primigenia, tal como salió de las manos del Creador» (11).

Había comprendido bien el mensaje contenido en el relato de la creación aquel artista medieval que grabó en la catedral de Chartres estas palabras: *Magna cum reverentia creavit Deus hominem.* Las noticias relativas al hombre contenidas en el Génesis no deben ser consideradas sólo como informaciones de antropología bíblica. El principio y el fin van siempre unidos, y en la creación del hombre entra «la resurrección de la carne y la vida eterna».

---

(11) Felix Rüschkamp, S. J., «Zum Erscheinungsbild Adam und Evas» en *Stimmen der Zeit,* 132 (1937), pp. 52-55.

3. EVA..., ¿FORMADA DE UNA COSTILLA DE ADAN?

Ningún relato bíblico es tan conocido y, al mismo tiempo, tan mal entendido como el nacimiento de Eva de una costilla de Adán. Dicho relato parece insinuar la idea de que Dios es una especie de cirujano que, después de someter a Adán a una profunda narcosis, procede a una intervención operatoria en su costado, sacando de él una costilla de la cual forma, hábil y misteriosamente, a la primera mujer. Muchos se asombrarán al leer, en un reciente comentario a la Biblia, la siguiente declaración: «En toda la literatura mundial no se encuentra nada parecido a lo que dice la Biblia respecto al nacimiento de la primera mujer» (Alois Stöger) (1).

a) Consideraciones de crítica textual

Después de lo que hemos dicho ya a propósito de los dos relatos de la creación, no causará extrañeza que en el Génesis se encuentren también dos *tradiciones* respecto a la creación de la primera mujer. El relato yavista, más antiguo (Gén 2,18-25), dice:

> «Y se dijo Yavé Dios: "No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él"...»
>
> «Hizo, pues, Yavé Dios caer sobre Adán un profundo sopor; y, dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar la carne, y de la costilla que de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer, y se la presentó a Adán. Adán exclamó:
>
> «Esto sí que es ya hueso de mi hueso
> y carne de mi carne.
> Esto se llamará varona,
> porque del varón ha sido tomada"».

(1) ALOIS STÖGER, «Gott und der Anfang», *Eine Auslegung von Genesis*, I-II, München 1961.

La narración sacerdotal, más reciente, dice concisa y objetivamente:

«Creó Dios al hombre a imagen suya,
a imagen de Dios le creó,
y los creó macho y hembra.
Y los bendijo Dios, diciéndoles:
"Procread y multiplicaos..."» (Gén 1,27ss).

La diferencia entre los dos relatos salta inmediatamente a la vista. En la antigua narración yavista se nos ofrece una imagen antropomórfica y popular de Dios. Es innegable, por otra parte, que en ella confluyen imágenes y mitos orientales antiquísimos. El nacimiento de Eva es narrado con una amplitud épica. En abierto contraste con ella tenemos la brevedad del relato sacerdotal. Leyendo las palabras: «Y los bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos», nos parece asistir a una solemne ceremonia nupcial.

Llegados a este punto, surge la interesante cuestión de saber por qué el autor del escrito sacerdotal ha reelaborado una narración del nacimiento de Eva cerca de medio milenio después de la redacción del popular relato yavista. ¿Intentaba acaso suplantar y enmendar el relato más antiguo, que habla de Dios de un modo marcadamente antropomórfico? Evidentemente, experimentaba un cierto desasosiego ante la figura de Dios contenida en la narración más antigua, tan fuertemente arraigada en la tradición popular. Pero como ésta se presentaba con la venerable pátina de la antigüedad, el redactor final no pudo ni quiso suprimirla. Por el solo hecho de que, en la redacción final del Génesis, el escritor sagrado haya dado la precedencia a la narración más reciente, manifiesta su simpatía hacia el relato sacerdotal. Detrás de la narración de Gén 1,27ss, se vislumbra el ceremonial litúrgico del rito nupcial.

b) Normas directivas de la jerarquía católica

Para la interpretación de estas narraciones, es necesario tener en cuenta las siguientes resoluciones:

La *resolución de la Pontificia Comisión Bíblica,* que afirma que han de incluirse entre las «verdades fundamentales de la religión cristiana» los hechos siguientes:

la creación de todas las cosas por Dios al principio de los tiempos;
la creación particular del hombre;
la formación de la primera mujer del primer hombre;
la unidad del género humano.

La encíclica *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII (30 septiembre de 1943):

«No pocas cosas, y entre ellas principalmente las referentes a la historia, o apenas o insuficientemente fueron explicadas por los expositores de los pasados siglos, ya que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas. Cuán difíciles y casi inaccesibles fuesen algunas cuestiones para los mismos Padres, se muestra, por no hablar de otras cosas, en los conatos que muchos de ellos repitieron para interpretar los primeros capítulos del Génesis... Ha de esforzarse, pues, el intérprete con toda diligencia, sin descuidar luz alguna que hayan aportado las modernas investigaciones, por conocer la índole propia y las condiciones de vida del escritor sagrado, el tiempo en que floreció, las fuentes, ya escritas, ya orales, que utilizó y los modos de decir que empleó, pues así podrá mejor conocer quién fue el hagiógrafo y qué quiso significar al escribir... Pues no siempre los escritores de aquella vetusta edad empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que hoy usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso. Cuáles fueran éstos no puede el intérprete determinarlo de antemano, sino solamente en virtud de una cuidadosa investigación de las literaturas del Oriente. Esta, llevada a cabo en los últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que anteriormente, nos ha hecho ver con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ya en la descripción poética de las cosas, ya en el establecimiento de normas y leyes de vida, ya, por fin, en la narración de hechos y sucesos. Esta misma investigación ha probado ya con lucidez que el pueblo de Israel se aventajó singularmente a las otras naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel narración de hechos, lo cual seguramente procede del carisma de la divina inspiración y del fin peculiar de la historia bíblica, que es religioso».

La carta de la Comisión Bíblica al card. Suhard, arzobispo de París (16 enero 1948):

En ella se alude al «carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis»; pero al mismo tiempo se reconoce también que «en estos capítulos no hay una descripción histórica en el sentido clásico o moderno de la palabra».

La encíclica *Humani generis,* de Pío XII (12 agosto 1950):

Aludiendo a la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, Pío XII escribe: «Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exégetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos, con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo escogido».

Después de dejar abierta la posibilidad de que el cuerpo del hombre pueda haberse desarrollado de «una manera viva preexistente», la encíclica prosigue: «Mas tratándose de otra hipótesis, es a saber, del *poligenismo,* los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán significa el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos».

En conclusión, nos encontramos frente a las siguientes directivas:

— El relato del nacimiento de Eva del primer hombre pertenece al género *histórico.*

— Se trata, sin embargo, de una *narración histórica* que no coincide con las formas de pensamiento y de expresión del mundo, y que requiere ulteriores estudios e investigaciones por parte de los exegetas. Los escritores del antiguo Oriente, en efecto, exponen los acontecimientos históricos con un estilo diferente al que es común a la mentalidad europea.

— Es digno de particular relieve el *lenguaje sencillo y metafórico,* adaptado a la capacidad de comprensión de un pueblo de mentalidad ruda, así como el carácter marcadamente popular del relato yavista más antiguo (Gén 2,18-25).

— Por lo que hace al *monogenismo* (es decir, a la unicidad de la primera pareja humana), la autoridad eclesiástica afirma que «no se ve claro» cómo una concepción diversa pueda conciliarse con el dogma del pecado original y de la redención. Estas palabras aluden evidentemente a las dificultades casi insuperables relativas a la relación entre poligenismo y pecado original. Pero ¿no cabe también deducir que nada prohíbe emprender investigaciones para poder llegar algún día, eventualmente, a un esclarecimiento y una reconciliación?

c) **El acento kerigmático**

El punto central del texto lo constituye la *afirmación de la dignidad y de la misión de la mujer,* que es un don divino, puesto que para crear a la mujer entra en acción Dios en persona.

Una vez más, la narración más antigua hay que interpretarla y profundizarla tomando como base la más reciente. Ambas, empero, tienen un rasgo común, es decir, que ha sido Dios quien ha creado la diversidad de sexos. Dios, que está por encima de toda sexualidad,

es el origen de los dos sexos. La *sexualidad humana* es, como subraya expresamente el relato sacerdotal, «imagen» del poder creador de Dios:

> «Y creó Dios al hombre a imagen suya,
> a imagen de Dios lo creó
> y los creó macho y hembra;
> y los bendijo Dios» (Gén 1,27).

La sexualidad no es un don fatal y demoníaco, destinado a torturar a los hombres y a alejarlos de Dios, sino que ha sido querida por El y, por tanto, es buena, como afirma el estribillo de acción de gracias del sexto día: «Y vio Dios que era muy bueno cuanto había hecho» (Gén 1,31). La duplicidad de sexos hace a los hombres colaboradores y representantes del Creador de la manera más auténtica, porque los hace capaces de cooperar, en lugar de Dios y con su bendición, a la *creatio continua*, es decir, a la creación que se perpetúa y no ha tenido fin todavía, a la propagación de la vida humana. El sexo y la propagación de la vida han sido dispuestos por Dios y, en consecuencia, son buenos: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra» (Gén 1,28). Cualquier forma de desprecio del cuerpo es, evidentemente, contraria a la sagrada Escritura.

En este relato se esboza también una toma de posición contra dos concepciones de la sexualidad perceptibles en el ambiente en que vivía el pueblo de Israel. Puesto que la sexualidad deriva de Dios, es buena. Pero, habiendo sido creada, no puede ser adorada como una divinidad en los cultos sexuales.

Contra el desprecio del cuerpo y del sexo

> Creó Dios al hombre a imagen suya,
> a imagen de Dios lo creó,
> y los creó macho y hembra (Gén 1,27)

Contra la idolatría del cuerpo y del sexo

¿Por qué ha dado Dios al hombre el sexo y la sexualidad? «La respuesta es: no para el sufrimiento que los hombres se buscan por

sí mismos; no para el pecado en que tan frecuentemente se manchan, sino para la gloria de Dios y para la gloria del hombre» (Fritz Leist) (2).

El «profundo sueño» - misterio.—Sobre el modo como se desarrolló el nacimiento de Eva se extiende un velo impenetrable. «Hizo, pues, Yavé Dios caer sobre Adán un profundo sopor» (Gén 2,21). Estas palabras aluden al hecho de que el primer hombre no fue espectador de la obra creadora de Dios. «El narrador parte del principio de que Dios no admitió a nadie que asistiese a la prodigiosa creación» (Gerhard von Rad) (3). El término metafórico «profundo sopor» (hebreo: *tardemah)* expresa el velo que oculta el misterioso acontecimiento. Quiere significar que el origen de la primera mujer, incluso después de que ésta estaba ya al lado de Adán, era y sigue siendo un misterio impenetrable.

El enigma de la «costilla».—La narración más ingenua describe el nacimiento de la primera mujer detalladamente (Gén 2,21ss). Ante este pasaje, es obvio preguntarse seriamente: ¿Qué quería decir el autor sagrado? ¿Con qué figuración del antiguo Oriente está relacionado? En la antigüedad se hacían la siguiente singular pregunta: ¿Por qué las costillas del hombre pertenecen solamente a la primera mitad del tronco? De un primer hombre se habrían formado dos, y concretamente la mujer habría nacido de las costillas inferiores del hombre. Parece que el narrador bíblico ha sido influido por esta anatomía popular, cuando ha introducido en su relato la palabra «costilla» *(sela).* En hebreo, *sela* significa costilla (se ha pensado en la última costilla de la caja torácica), caja torácica, costado, vez. En las escrituras ideográficas del antiguo Oriente, el signo «costilla» puede indicar también vida. Ciertamente, afirma Henricus Renckens, «no está todavía suficientemente claro» (4) por qué el escritor sagrado se sirvió precisamente de esta palabra. El enigma de la «costilla» no está aún resuelto. Puesto que todo el relato del nacimiento de Eva (Gén 2,18-25) es «metafórico» en el sentido propio del término, la palabra «costilla» no hay que tomarla a la letra, sino que tiene, presumiblemente, un recóndito significado simbólico.

---

(2) FRITZ LEIST, *Auf dem Weg zur Ehe. Wandlung und Reife,* München-Basel 1961.
(3) GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments,* vol. I: *Die Theologie des geschichtlichen, Ueberlieferung Israels,* München 1957.
(4) H. RENCKENS, *op. cit.*

Lo que sí se afirma sin lugar a dudas en el relato bíblico es la *paridad de naturaleza del hombre y la mujer.* Esta afirmación queda subrayada por el hecho de que, cuando todos los animales fueron conducidos ante Adán, «entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él» (Gén 2,20), mientras que, al contemplar a la primera mujer, exclamó gozosa y espontáneamente:

«Esto sí que es ya hueso de mi hueso
y carne de mi carne.
Esto se llamará varona,
porque del varón ha sido tomada» (Gén 2,23).

Estando la costilla tan próxima al corazón, se podría deducir de tal hecho una conclusión muy profunda y consoladora acerca de la relación entre el varón y la mujer. A este simbolismo alude el siguiente pasaje del *Talmud* (recopilación de tradiciones religiosas y explicaciones de la ley mosaica del judaísmo post-bíblico): «Dios no creó a la mujer de la cabeza del varón para que lo mandase; ni de los pies, para que fuese su esclava; sino de su costado, para que permaneciese cerca de su corazón». Ante esta interpretación, ¿quién se atrevería a seguir riéndose del término «costilla»?

La sexualidad: grandeza e insuficiencia.—La narración bíblica acerca de la creación del hombre y la mujer posee una alta tensión dialéctica. A las palabras: «Y vio Dios que era muy bueno cuanto había hecho» (Gén 1,31), se contrapone la declaración: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Gén 2,18). La sexualidad del hombre, don de Dios, representa una grandeza y una riqueza frente a la asexualidad. Pero, puesto que ninguno de los dos sexos puede propagar la vida por sí solo, el uno dice siempre referencia al otro, y viceversa. La sexualidad es también, por tanto, falta de plenitud, incapacidad y deseo. De las palabras que el narrador bíblico pone en labios de Dios: «No es bueno que el hombre esté solo», se deduce que la soledad y la infelicidad del hombre hallarán un alivio en el encuentro físico y espiritual con el «tú» del otro sexo. Según los planes de Dios, la mujer constituye «una ayuda» (Gén 2,18) en el más amplio sentido de la palabra. Dios ha destinado al ser humano otro ser humano, y no una simple función humana. Como «tú» corresponsable y en sintonía con los sentimientos del hombre, la mujer es, por tanto (y viceversa, él para la mujer), la consoladora de su soledad física y espiritual. Por medio de ella consigue

él la felicidad, y junto a ella adquiere la capacidad de cumplir el mandato divino de la propagación de la vida.

Hay que destacar, además, una importante diferencia existente entre los dos textos: mientras el relato más antiguo (Gén 2,18-25) acentúa más el don recíproco de la felicidad, la narración sacerdotal habla del mandato divino de procrear y propagarse en los hijos (Gén 1,27ss).

El matrimonio y la familia han sido instituidos y queridos por Dios para responder al supremo mandato con que ha confiado al hombre el poder creador y la cooperación responsable. En el «tú» de la compañera, el hombre descubre una imagen del amor divino. «Pienso que Dios ha creado siempre un alma en relación con otra y, cuando te creó a ti, ha dejado aparte algo de tu sustancia, con la cual he sido creado yo» (Paul Claudel). En el más íntimo contacto del «yo» con el «tú», los hombres son hechos capaces de constituir una imagen del poder creador de Dios. «Dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gén 2,24).

Eva - la Iglesia.—La narración veterotestamentaria de la creación de Eva ha ofrecido frecuentemente motivo para una reflexión sobre el nacimiento de la Iglesia, tanto a la patrística como a la teología y al arte medievales. A esta idea alude también seguramente san Pablo, cuando define a la Iglesia como «Esposa de Cristo» (Ef 5,23-32). La antítesis:

Adán-Cristo,
Eva-Iglesia

retorna de continuo en los escritos de san Agustín y de san Ambrosio. A la primera Eva, «madre de todos los vivientes» (Gén 3,20), se contrapone la verdadera Madre de los vivientes, que es la Iglesia: «Adán se duerme para que nazca Eva. Cristo muere para que surja la Iglesia. Eva nació del costado de Adán durmiente. El costado de Cristo muerto es atravesado por una lanza, para que de él broten los sacramentos con los que se formará la Iglesia» (san Agustín, PL 35,1463).

d) ¿Monogenismo o poligenismo?

La ciencia moderna trata de resolver a fondo el problema del origen del hombre. Sobre la pantalla del pasado se perfilan dos posicio-

nes: monogenismo o poligenismo. Al comienzo de la humanidad, ¿hubo una sola pareja humana (monogenismo), o bien la transición del reino animal al hombre tuvo lugar en un vasto frente, de modo que varias parejas humanas (poligenismo) pueden reclamar el título de progenitores de la humanidad?

Del texto del Génesis, ¿se puede deducir con certeza el monogenismo? El pasaje decisivo a este propósito es el siguiente: «Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza...» (Gén 1,26). Pero es preciso advertir que, en el original hebreo, se encuentra la palabra «hombres» y no «hombre», como suelen traducir las versiones corrientes: «Hagamos al *hombre*...» Por lo demás, todo el relato de la creación narra la formación de especies, no de individuos aislados.

El relato sacerdotal, más reciente, habla indudablemente de *adam*, en singular, pero intenta aludir a los hombres en sentido colectivo. Aunque el relato yavista, más antiguo, habla de «un Adán» y de «una mujer» y parece que esto confirma el monogenismo, el relato sacerdotal, más reciente, habla de «hombres» en plural. Por eso, Herbert Haag escribe sin vacilación que sería necesario afirmar «con claridad y decisión que de nuestros textos no se puede deducir el monogenismo» (5). El relato de la creación parece más favorable al poligenismo que al monogenismo, pero con esto no pretendemos tratar, ni mucho menos resolver, el espinoso problema.

El tema «monogenismo o poligenismo» es de particular competencia de la biología. La teología tiene que ver en el asunto solamente por lo que hace a las relaciones del mismo con los dogmas del pecado original y de la redención.

Parece que el monogenismo está indisolublemente ligado con las verdades religiosas fundamentales del pecado original y de la redención, con las cuales el poligenismo sería inconciliable *a priori*. La encíclica *Humani generis* afirma esta línea de pensamiento. Sin embargo, la demostración de si la alternativa «monogenismo o poligenismo» es efectivamente justificada o, por el contrario, es sólo un problema aparente, constituirá una tarea de gran importancia y de vasto alcance para los teólogos. ¿Se puede afirmar realmente que el monogenismo repre-

---

(5) Herbert Haag, *op. cit.*

senta una exigencia indeclinable de la teología? ¿Es absolutamente necesario sostener que, al principio, en la humanidad hubo una sola pareja humana? ¿Garantiza la teología un hecho biológico, que hoy no puede ser controlado todavía con certeza por la biología? Es cierto que «no se ve claro» cómo pueda conciliarse la concepción poligenista con el dogma del pecado original. Pero parece también que merece la pena considerar si y cómo pueda conciliarse el poligenismo con el dogma. Tal vez pueda llegarse a la conclusión de que para el dogma no tiene ninguna importancia que el origen de la humanidad haya sido monogénico o poligénico.

En su obra *La Bible et l'origine de l'homme* (Tournai 1961), J. de Fraine llama la atención sobre las posiciones equivocadas y las conclusiones injustificadas que pueden presentarse en la cuestión del poligenismo y del monogenismo. Después de dejar la suprema decisión al Magisterio de la Iglesia, que es la única a quien corresponde dirimir definitivamente la cuestión, el citado autor observa: «En mi opinión, se va demasiado lejos cuando se afirma que el poligenismo está viciado de herejía o que el monogenismo está implícitamente contenido en la revelación».

El mismo J. de Fraine ha arrojado nueva luz sobre todo el problema, al estudiar el concepto veterotestamentario de *personalidad corporativa,* deduciendo de dicho concepto un principio fundamental del pensamiento hebreo. Resulta así evidente que, en la concepción bíblica de la personalidad corporativa, se afirman dos puntos de vista: «Ora la comunidad se condensa en un solo representante, ora constituye la *expansión* de cada uno de sus miembros individuales... Precisamente porque la comunidad forma un todo con el individuo, éste puede extender su propia influencia por un período de tiempo más o menos largo solamente a través de esa *expansión de su personalidad*... El individuo y la comunidad forman una sola realidad en un sentido absolutamente concreto. La palabra *adam* aparece muy rara vez como nombre propio, mientras que se usa con mucha frecuencia en sentido colectivo, es decir, para indicar a los hombres en general, a la especie, a la raza humana (por ejemplo, Gén 1,26ss; 9,5); frecuentemente significa «todos los hombres» o «cada uno» (Is 6,12; Eclo 15,17)... Por tanto, si pensamos en Adán como en una personalidad corporativa, nos será más fácil comprender cómo, con la rebelión del primer hom-

bre contra Dios, toda la humanidad «quedó sumida en un estado de pecado». Adán no es solamente un individuo primogénito (cuyo pecado se ha propagado misteriosamente desde la más remota antigüedad, sino que *es* también toda la humanidad, a la cual contiene anticipadamente en sí mismo de modo real y efectivo» (J. de Fraine). Quizá esta concepción ofrezca el punto de partida para una solución del problema monogenismo o poligenismo. Es significativo a este propósito que, cuando el Magisterio de la Iglesia alude al origen monogénico del hombre, no cita el pasaje del Génesis, sino la epístola de san Pablo a los Romanos (Rom 5,12-19). Las futuras discusiones sobre este problema se basarán, por tanto, en la decisión del Magisterio acerca del pecado original promulgada en la quinta sesión del concilio de Trento (17 de junio de 1546) y en los pasajes escriturísticos allí citados (cfr Denzinger, D 787-792, NR 220-226).

El mensaje bíblico sobre la creación de la primera mujer no puede asumir el tono de un relato objetivo. Si se tiene en cuenta el hecho de que el texto bíblico considerado es, en realidad, el resultado de una visión retrospectiva de los orígenes del género humano, considerados desde una posición cronológicamente muy posterior, no se puede pretender que sea un *reportaje,* sino más bien una profecía *a posteriori.* Se puede imaginar a un sacerdote que, en el templo de Jerusalén, es interrogado acerca del origen y el sentido de la mujer. El sacerdote responde entonces con una parábola, según la costumbre corriente de los hombres del antiguo Oriente. Mediante un cuadro colorista y eficaz, describe un misterioso episodio de la historia. La parábola es narración e interpretación. Por eso, el relato del nacimiento de Eva hay que narrarlo *interpretando.* Lo que importa no son los detalles de la obra divina (sueño, costilla, etc.), sino el significado de la amorosa y reverente acción de Dios. La creación de Eva «fue el último y más misterioso de los beneficios que Yavé quiso conceder al hombre» (Gerhard von Rad). Por eso la lección sobre la parábola podría titularse: ¿Qué se propone decir esta metáfora respecto a la dignidad y al sentido de la mujer?

4. EL PARAISO, ¿PAIS DE JAUJA?

La idea que muchos cristianos se hacen del paraíso terrenal, motivada por la instrucción que recibieron en su infancia, ofrece muchos puntos de contacto con la del reino de Jauja: una apacible holganza en un sitio maravilloso, en el que al hombre se le vienen literalmente a las manos los más preciosos frutos de la tierra. Para muchos lectores de la Biblia será, pues, una sorpresa saber que Herbert Haag, un conocido especialista católico de exégesis veterotestamentaria, ha escrito respecto al paraíso terrenal: «*Cualquier persona inteligente se da cuenta de que un mundo de ese estilo no ha existido nunca*» (1). Esta afirmación, ¿es evidente para todos los cristianos de nuestro tiempo? Y aquellos, especialmente, que se dedican a la difusión del mensaje bíblico, ¿no deberían pertenecer a esa clase de «personas inteligentes» que se dan cuenta claramente de todo el profundo significado de las palabras de Herbert Haag?

a) Examen del texto

Mientras el relato sacerdotal no dice nada acerca del paraíso terrenal, la más antigua tradición yavista nos ofrece una descripción del mismo llena de colorido:

> Gén 2,8-16: «Plantó luego Yavé Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yavé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía de Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón, y

(1) Herbert Haag, *op. cit.*

es el que rodea toda la tierra de Evila, donde abunda el oro, un oro muy fino y a más también bedelio y ágata; y el segundo se llamaba Guijón, y es el que rodea toda la tierra de Cus; el tercero se llama Tigris, y corre al oriente de Asiria; el cuarto es el Eufrates.

Tomó, pues, Yavé Dios al hombre, y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase».

Es necesario, en primer lugar, examinar críticamente el texto para ver si, en su conjunto, constituye efectivamente un todo unitario o si, en la antiquísima tradición acerca del paraíso terrenal, se han llevado a cabo, con un fin ilustrativo, interpolaciones posteriores que, en último análisis, solamente han servido para crear oscuridad y disensiones. «Hoy, en general, las indicaciones relativas a los cuatro ríos del paraíso (2,10b-14) son consideradas como interpolaciones posteriores, debidas probablemente a un copista erudito o que se creía tal. Con los nombres de los cuatro ríos, el copista quiso precisar más concretamente la ubicación del paraíso terrenal y, al mismo tiempo, aumentar el caudal de agua en él contenida. En su origen, el texto debía hablar de *un* solo río» (Herbert Haag) (2).

De todo esto se deduce que el copista, e igualmente el redactor que dio a la prehistoria bíblica su forma definitiva, tenía particular interés en dar a conocer la exacta localización geográfica del paraíso. Citó ríos, países, ciudades y yacimientos minerales bien conocidos de sus contemporáneos, para hacer más inatacable la credibilidad de su narración. Hay que tener presente, pues, que se trata de un intento posterior para dar una mayor vivacidad y credibilidad a la descripción del paraíso terrenal, que hasta entonces se había mantenido, quizá deliberadamente, en una cierta oscuridad. Respecto a las *indicaciones geográficas* que el relato nos proporciona, se han dado en el transcurso de los siglos muchas interpretaciones contradictorias. Una de las más antiguas es la de Flavio Josefo, un historiador judío de finales del siglo I después de Cristo (Ant. I, 1,3, § 38, 39), según el cual en el Pisón habría que reconocer el Indo, y en el Guijón, el Ganges, mientras los otros dos ríos, el Tigris y el Eufrates, eran entonces bien conocidos. Es también digna de relieve la explícita mención de la antigua capital, Asur, que había sido residencia real hasta el 1300 antes de Cristo. Esta anotación debe ser muy antigua, porque «un israelita de la época de los Reyes difícilmente hubiera identificado al Tigris partiendo de la posi-

(2) HERBERT HAAG, *op. cit.*

ción de Asur, sino que hubiera mencionado más bien a Nínive» (Paul Heinisch) (3).

Esta descripción geográfica ha sido redactada en una localidad occidental, casi con seguridad en Palestina. Por eso leemos que Dios plantó un jardín «en Edén, al oriente» (Gén 2,8); asimismo, la enumeración Tigris-Eufrates lleva a la conclusión de que el autor menciona los ríos de oriente a occidente: el Pisón era, pues, el más oriental. Análoga sucesión de oriente a occidente se encuentra en Eclo 24,27: Pisón, Tigris, Eufrates, Jordán. Para hacerse una idea de lo que pretendía decir el escritor bíblico al citar estos ríos, no hay que basarse en los mapas geográficos modernos, sino en las concepciones geográficas que eran corrientes en la antigüedad.

Claus Schedl observa que, puesto que muchos vocablos del texto hebreo han sido tomados de los sumerios, la escritura cuneiforme puede ofrecer muchas indicaciones útiles para la explicación e interpretación del texto. Así, el signo cuneiforme original *gan* (= jardín) designa un territorio bien delimitado y atravesado por canales de riego. Para un escritor palestinense, que está al corriente de las experiencias de los nómadas del desierto, el teatro de la historia paradisíaca es «la tierra entre los dos ríos, con sus cultivos por regadío... Los cuatro «ríos del paraíso», ¿serían, pues, cuatro canales? Tal hipótesis eliminaría las dificultades de carácter geográfico y nos encontraríamos de nuevo en la tierra que está entre los dos ríos... Hay que reconocer, sin embargo, en conclusión, que, a pesar de las exactas indicaciones al respecto, hoy no es posible señalar con seguridad la ubicación geográfica del paraíso» (4).

El paraíso terrenal está descrito como un jardín regado por muchas aguas. A esta representación de un jardín, o mejor, de un oasis, ha contribuido ciertamente la *psicología del beduino.* El maravilloso jardín de Edén, con su exuberante vegetación de árboles, es un don de Dios. La tradición judía ha visto siempre en los «árboles» (Gén 2,9) la vid y el olivo; solamente más tarde, los griegos pensaron en la higuera y los latinos en el manzano. El paraíso terrenal es un don y, al mismo tiempo, una tarea que Dios encomienda a los hombres: «Tomó, pues, Yavé Dios al hombre, y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase» (Gén 2,15). Este rincón paradisíaco se mantiene bello

---

(3) PAUL HEINISCH, *Das Buch der Genesis, übersetzt und erklärt,* Bonn 1930.
(4) CLAUS SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments,* vol. I; *Urgeschichte und Alter Orient,* Inssbruck-Wien-München 1956.

y fértil únicamente si el hombre lo cuida. La belleza y la fertilidad del paraíso son, por tanto, el resultado de la cooperación del trabajo humano con la gracia de Dios. El paraíso es lo que el hombre hace de él. Si el hombre no se ingenia en el sentido querido por Dios, aquel espléndido lugar puede quedar reducido a un páramo estéril.

b) Normas directivas de la jerarquía

Como en los párrafos precedentes, también en éste hay que tener en cuenta las siguientes resoluciones:

Carta de la Pontificia Comisión Bíblica, del 27 de junio de 1906.

Resolución de la Pontificia Comisión Bíblica, del 30 de junio de 1909.

Encíclica *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII, del 30 de septiembre de 1943.

Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard, del 16 de enero de 1948.

Encíclica *Humani generis,* de Pío XII, del 12 de agosto de 1950.

Si bien todos estos documentos se declaran constantemente a favor de la *historicidad* de los acontecimientos que nos han sido transmitidos por los sagrados textos, afirman también la necesidad de tener en cuenta que, desde el punto de vista literario, la narración bíblica es el resultado de la superposición de varios estratos, es decir, el fruto de la fusión de una tradición antigua con otra más reciente. Es lícito igualmente sostener que en ella han sido elaborados relatos populares, *manteniendo firmemente* que en esa elaboración la asistencia del Espíritu Santo ha preservado al compilador y, respectivamente, al redactor final de todo error en la interpretación y en la acentuación del elemento religioso. Pero los documentos pontificios insisten siempre en el hecho de que los escritores orientales exponen los acontecimientos históricos bajo la forma de metáforas y de parábolas. Por eso también en este caso hay que tener presente que no es la letra del texto considerado lo que cuenta, sino la intención con que el escritor sagrado se propone presentar a sus contemporáneos, de una forma eficaz e impresionante, una realidad bien determinada. Una importante norma para la interpretación del texto consiste, pues, en no aferrarse a la letra, sino en descubrir la intención del autor y hacerla accesible a

nuestros contemporáneos, que proceden de un mundo intelectual y cultural completamente diverso.

c) El acento kerigmático

Para comprender bien la descripción del paraíso terrenal, hay que estudiar su origen literario y su finalidad religiosa. El autor yavista no poseía ningún *reportaje* sobre el cual basarse. ¿Se pudo apoyar en las fuentes literarias o en las tradiciones orales? Si se piensa que, en un primer momento, el pueblo de Israel conocía su pasado a partir de poco más o menos la época del patriarca Abrahán y veneraba a Yavé como a su libertador, y que solamente en una época muy posterior recorrió hacia atrás las líneas directrices de aquel pasado, se comprenderá la situación originaria y también el esquema preestablecido según el cual se desarrolla el relato bíblico de la creación. ¿Cuál era el fin religioso perseguido por el autor bíblico al componer el relato del paraíso? Ese relato representa la *audaz empresa* de interpretar y describir eficazmente para los hombres de una época posterior el estado en que se encontraban la humanidad y todo el mundo antes del pecado.

Dos interrogantes atormentan y preocupan a los justos de Israel: ante todo, ¿por qué fue elegido Abrahán y, con él, el pueblo de Israel? ¿Por qué ha sido necesaria esa iniciativa por parte de Dios? ¿Qué sucedió en la historia de la humanidad para que no todos los hombres cuenten con el favor y la gracia de Dios? A este interrogante se añade otro no menos inquietante: ¿Es posible que este mundo, con toda su miseria, con toda su infelicidad y con todo su dolor, con la enfermedad y la muerte, haya salido realmente de las manos de un Dios bueno? ¿Cómo un Dios bueno y omnipotente pudo haber creado un mundo tan insuficiente y necesitado de un perfeccionamiento? El mundo, con su condición manifiestamente desgraciada, ¿no constituye una prueba contra Dios? El angustioso *problema del origen del dolor y de la muerte* ha turbado los pensamientos y las plegarias de los mejores. Parecía como si hubiese una oposición casi insuperable entre el fuerte Dios libertador, cuyo poder había podido experimentar repetidamente el pueblo de Israel a partir del éxodo de Egipto, y el Creador cuya obra se caracterizaba por tantas insuficiencias.

Esta reflexión etiológica (indagación de las *aitía* = culpas, causas, orígenes) ha sido guiada e iluminada por el Espíritu Santo, que hacía penetrar a los hombres cada vez más profundamente en la situación religiosa de los orígenes y en la catástrofe que tuvo lugar en la aurora de la humanidad. La inquietud del espíritu humano constituyó, pues, la palanca de la que Dios se sirvió para abrir lentamente la conciencia humana a la comprensión de que, al principio, el mundo era distinto a como se presentaba a los ojos inquisitivos de los hombres de los milenios sucesivos. La revelación divina se limitaba, pues, a presentar el estado original como el colmo de la felicidad espiritual y religiosa. Pero esta verdad revelada sufrió una *encarnación,* es decir, una transposición en palabras e imágenes humanas. Puesto que al escritor sagrado le faltaban conceptos abstractos filosóficos y teológicos y, sobre todo, no quería hacer de su relato una relación científica, sino un mensaje de salvación, procuró plasmar la felicidad espiritual y religiosa de los orígenes en imágenes familiares a sus oyentes. «La descripción del paraíso ha sido originada evidentemente por la psicología y las experiencias del beduino, habituado a los calores y a la sed del desierto. Como para los beduinos y los nómadas del desierto la idea del oasis o jardín regado por copiosas aguas concentra en sí la felicidad y la paz, la seguridad y la falta de cuidados, el autor sagrado representa la felicidad espiritual y religiosa de los primeros hombres sirviéndose de la imagen de un fértil oasis (Gén 2,10ss). El estado de felicidad espiritual y religiosa de los orígenes está descrito con las imágenes y las experiencias de una época muy posterior de la historia. El paraíso está descrito, evidentemente, como «una *imagen de contraste* con el mundo real» (Henricus Renckens) (5), del cual ha sido abolido y eliminado todo lo negativo, lo insuficiente, lo angustioso y perturbador. Se trata, pues, de una *reconstrucción* idealizada de un estado que nadie ha experimentado nunca personalmente y del cual no es posible hacerse idea.

Probablemente, no será posible nunca que el hombre pecador pueda tener una intuición del mundo sin pecado, ni exponerla con palabras. Esta indagación retrospectiva, llevada a cabo partiendo de una situación de enfermedad, de miseria, de odio y de muerte, ha encontrado una respuesta en la revelación divina, según la cual existió en algún tiempo una «edad de oro», un estado de inimaginable felicidad, cuando los hombres no habían pecado aún. El mundo no salió de las ma-

---

(5) H. RENCKENS, *op. cit.*

nos del Creador en las miserables condiciones en que se presenta hoy al hombre caído. En algún tiempo fue espléndido, rebosante de felicidad. No ha sido Dios, sino el hombre, quien lo ha sumido en su actual estado de decadencia. La sagrada Escritura sería, pues, absolutamente mal entendida si se pretendiese ver en el paraíso una especie de reino de Jauja. Los conceptos y las imágenes materiales no deben camuflar ni comprometer los enunciados teológicos.

¿Qué acentos teológicos confieren su particular fisonomía a la descripción del paraíso terrenal?

— El problema fundamental es el del *origen del mal* (problema de la teodicea), con el cual está ligada la cuestión del estado originario del universo. El mundo y la humanidad ¿han estado desde el principio en una situación de desgracia, hasta el punto de poder decirse que salieron en ese estado de las manos de Dios? El Dios libertador ¿ha sido acaso, en cuanto creador, menos eficiente? Los poderes demoníacos ¿han echado a perder la creación divina? — La respuesta es: El mundo salió de las manos del Creador en un estado de felicidad inefable. En el principio era totalmente distinto de como aparece ante los ojos del autor del relato y de sus contemporáneos. De este modo, el escándalo del mal queda eliminado del mundo y, en último análisis, de Dios.

— El paraíso terrenal es la *morada de Dios* en su creación. El jardín fue plantado por el mismo Dios (Gén 2,8), que mora en él, «que se paseaba por él al fresco del día» (Gén 3,8). Es «la casa de Dios y la puerta de los cielos» (Gén 28,17). El paraíso viene a ser la concretización de la presencia, de la omnipotencia y del amor de Dios. ¡Allí está Dios! Puesto que el sagrado texto no es un tratado abstracto, sino un himno de alabanza a Dios, se siente vibrar en él el pensamiento de la incomparable felicidad que el hombre debió gozar en aquella maravillosa experiencia de contacto con Dios. Los hombres de épocas posteriores se dan cuenta de lo que han perdido.

— En particular, el paraíso consiste en el hecho de que la morada de Dios se convierte en *morada del hombre*. El hombre es huésped de Dios, invitado a comunicarse con El, a participar de su amor: «...y allí puso al hombre a quien formara» (Gén 2,8). La proximidad de Dios, la percepción de su aliento, constituyen la felicidad del hombre y de todo el universo. En Dios, el hombre se sentía al seguro, interiormente respetado y honrado. La felicidad de los primeros hombres en el estado paradisíaco consistía precisamente en el hecho de que sabían, hasta la última fibra de su ser y de su experiencia, que «en El vivimos, nos movemos y somos» (Act 17,28).

El paraíso no es ante todo un lugar particular, una especie de parque cercado. El «jardín» es una forma de indicar el todo con la parte: en otras palabras, toda la tierra, todo el universo estaban en aquel estado cuando salieron de las manos del Creador. Siendo un estado

de felicidad espiritual y religiosa del hombre, el «paraíso» estaba en cualquier lugar donde el hombre viviera. La unidad y la paz del hombre con Dios creaban también la unidad y la paz del hombre del universo.

Ahora bien, puesto que la felicidad del hombre antes del pecado era interior y religiosa, no hay necesidad de imaginar una antinatural mansedumbre del mundo animal. La paz del paraíso no habría sido amenazada ni turbada, aunque las bestias estuvieran ya en las condiciones en que hoy las conocemos. «El paraíso, en la forma material con que lo describe la Biblia, no ha existido, pues, nunca» (Henricus Renckens) (6). La riqueza de las imágenes tiende a poner de relieve la felicidad y la imperturbabilidad de las relaciones del hombre con Dios.

Pretender deducir del relato bíblico noticias acerca del aspecto exterior y las facultades intelectuales de los primeros hombres equivaldría a forzar el texto, del cual no se puede deducir si antes del pecado el hombre presentaba incluso exteriormente una imagen de belleza y de armonía de acuerdo con los modernos cánones, o si incluso un salvaje, como el de las razas anteriores al hombre de Neandertal, era capaz de gozar la felicidad del paraíso terrenal.

d) **Indicaciones metodológicas**

Como punto de partida, podría servir la pregunta: el universo y el mundo ¿eran al principio tal como aparecen hoy? Ante el estado de decadencia y de infelicidad en que se encuentra el mundo, surge espontáneamente el pensamiento de que en algún tiempo no era así.

El texto bíblico nos ofrece la respuesta respecto al pasado más remoto y a los tiempos anteriores al mismo relato.

Es importante también el hecho de que la sagrada Escritura nos ofrece una reconstrucción del estado paradisíaco llevada a cabo bajo la guía del Espíritu Santo. Ahora bien, como esa reconstrucción ha sido realizada en una época histórica muy posterior —¡a una distancia de aproximadamente medio millón de años!—, no ha podido servirse de testimonios oculares o auriculares. Pero el escenario de una civiliza-

(6) H. Renckens, *op. cit.*

ción tan lejana del estado original sirve para poner de relieve su felicidad prácticamente inimaginable. A través de la experiencia de un mundo totalmente diverso y, por añadidura, contaminado por el pecado, se ha llevado a cabo el intento, audaz y destinado anticipadamente al fracaso, de describir un mundo ignorado de todos e inmune del pecado. Ciertamente, hay que tener presente siempre el carácter metafórico de toda la descripción. Pero el problema específico consiste en el hecho de que un mundo sin pecado ha sido descrito con los medios y las experiencias de un mundo caído en el pecado y privado de la gracia. Basta un poco de inteligencia para comprender que una empresa de tal índole nunca podrá tener éxito. Las palabras quedarán siempre, necesariamente, muy a la zaga de la intención del escritor bíblico. «Las noticias proporcionadas por la Biblia acerca del estado que precedió al pecado, no permiten ninguna reconstrucción histórica de dicho estado, porque lo que intentan es pronunciar un juicio de valor sobre la realidad presente» (Henricus Renckens) (7).

Será conveniente, por tanto, exponer la descripción del paraíso terrenal con sencillez y escuetamente, sin ningún añadido ornamental o colorístico. Puesto que el escritor sagrado no pretende transmitir otra cosa que una interpretación del estado anterior al pecado, el mensaje bíblico puede y debe presentar este pasaje solamente como *un intento de interpretación.*

(7) H. Renckens, *op. cit.*

5. LA SERPIENTE Y LA MANZANA...

EL PECADO ORIGINAL

Cuando los adultos hablan del paraíso y de la historia del pecado original, suelen clasificar esos relatos, más o menos, entre las fábulas o las leyendas. En el mundo occidental, el relato del pecado original se viene presentando desde hace varios siglos como la historia de la manzana. Está claro que, en todo esto, la credibilidad del texto bíblico no nos ha conquistado realmente. En efecto, ¿cómo una bagatela semejante puede haber sido la causa del inmenso e inmanente sufrimiento en la historia del mundo? Cuanto más obstinadamente nos aferramos a la realidad de la manzana (la sagrada Escritura, por lo demás, habla solamente de un fruto prohibido, sin concretar más), tanto más angustioso se hace el interrogante acerca de la justicia divina. Si Dios es justo, ¿cómo pudo castigar una transgresión insignificante de tal modo que a partir de entonces la historia del mundo haya tenido que escribirse con lágrimas y sangre?

La historia del pecado original es un *relato cifrado,* escrito en un lenguaje sibilino, que tiene para nosotros una *importancia decisiva,* en cuanto que nos ofrece la posibilidad de comprender o no nuestra vida, la humanidad y la encarnación y la redención de Jesucristo. En ese relato se encuentra la respuesta al angustioso interrogante que la humanidad se plantea desde hace milenios acerca del origen del mal. ¿Cómo ha penetrado el mal en la creación? ¿Acaso habrá sido Dios la causa de ese mal? ¿O será que, junto a El o por encima de El, existe un poder demoníaco que amenaza minar y destruir la magnífica obra de Dios? Estos inquietantes y angustiosos interrogantes ponen en el banquillo de los reos a la bondad y la omnipotencia de Dios, amenazando la fe en esos atributos. El relato bíblico es una exposición y, al mismo tiempo, un tratado de esta compleja problemática (problema de la teodicea).

Este anuncio del pecado, del castigo y de la promesa es una especie de hilo invisible que une entre sí todos los escritos del Antiguo Testamento y expone toda la temática fundamental a manera de una *ouverture,* escrita al final de la ópera.

a) Crítica del texto

Como la descripción del paraíso terrenal, también el relato de la caída forma parte de la tradición más antigua, la yavista. En él se pueden distinguir las siguientes partes:

El paraíso, lugar de la decisión;
el diálogo entre Eva y la serpiente;
el fruto prohibido;
el interrogatorio y la sentencia;
la expulsión del paraíso.

El paraíso, lugar de la decisión.—Gén 2,8.9.16.17: «Plantó luego Yavé Dios un jardín en Edén, al oriente... Hizo Yavé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles..., y en medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal... Yavé Dios... dio al hombre este mandato: De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás».

Este relato contiene evidentes discordancias, que derivan de dos tradiciones más antiguas. Una vez más, se ve que el redactor yavista no ha pretendido eliminarlas, sino que se ha limitado a «empalmar» las narraciones de que disponía. Herbert Haag ha llegado a afirmar que las *discordancias* presentes en el texto constituyen una prueba evidente de que «el escritor yavista no se orientaba muy bien entre estos dos árboles». En efecto, según Gén 2,9 «en medio del jardín» está el árbol de la vida, mientras que para Gén 3,3 se trata del árbol del conocimiento. En Gén 2,16ss se habla de una prohibición de comer del árbol del conocimiento, mientras que en Gén 3,22 la prohibición se extiende también al árbol de la vida. Parece que todo el relato de la tentación ha poseído una propia autonomía literaria antes de ser insertado en la prehistoria bíblica. Y, al unirlo con la otra tradición en la redacción final, el antiguo y venerable texto popular no sufrió retoques.

El diálogo entre Eva y la serpiente.—Gén 3,1-5: «La serpiente, la más astuta de cuantas bestias del campo hiciera Yavé Dios, dijo a la

mujer: "Conque os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?".

»Y respondió la mujer a la serpiente: «Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir".

»Y dijo la serpiente a la mujer: «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal"».

Ante todo, es preciso notar que no es el diablo en persona, sino una serpiente parlante, la que entabla el diálogo con la mujer. ¿Por qué precisamente una serpiente? Las múltiples experiencias del desierto habían enseñado al pueblo de Israel que la serpiente es un animal astuto y peligroso. Pero en este texto se oculta también un acento polémico. En la religión cananea, la serpiente era adorada como el símbolo de la vida, de la fecundidad y de la sabiduría. Interesantes excavaciones arqueológicas —que han sacado a la luz, por ejemplo, una serpiente de terracota en Betsan y otra de bronce en Gezer— han demostrado la existencia del culto a una diosa cananea, cuyo animal simbólico era la serpiente. Para los fieles seguidores de la religión de Yavé, la serpiente era, pues, el símbolo de la idolatría pagana. El *mito cananeo de la serpiente* queda repudiado por un breve inciso: «La serpiente... que hiciera Yavé Dios» (Gén 3,1). Puesto que la serpiente no es una divinidad, sino una simple creatura, no se le puede tributar ningún culto. Dejarse atraer y convencer por la serpiente equivaldría, para el lector judío, a apostatar de la verdadera fe en Dios para pasarse al culto idolátrico. La figura de la serpiente no ha sido elegida, por tanto, al azar y sin ninguna referencia a la situación de la época en que ha sido escrito el relato. Va unida, indudablemente, a las polémicas espirituales y religiosas de aquel tiempo. Es interesante, por otra parte, que el escritor bíblico no haya puesto en boca de la serpiente el verdadero nombre de Dios, «Yavé», sino solamente el genérico de «Elohim» (Gén 3,1). La adopción del nombre de Yavé por parte de la serpiente hubiera constituido, en último análisis, un reconocimiento del único Dios verdadero. Resulta inconcebible que su boca formulase el nombre de Yavé, o sea, *El que es y existe para salvar.*

El fruto prohibido.—Gén 3,6-7: «Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él sabiduría, y cogió de su fruto, y comió, y dio también de él a su

marido, que también con ella comió. Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones».

La fascinación ejercida por el fruto prohibido se describe con un lenguaje típicamente hebreo. La triple insistencia: «era bueno..., hermoso... y deseable», tiende a poner de relieve lo atractivo del fruto. El relato dice a continuación que el fruto prohibido fue «comido» por la mujer y también por el varón. La imagen de la manzana no proviene del ambiente judío, sino con toda probabilidad de la mitología griega (la manzana de las Hespérides).

El texto original presenta, además, un interesante juego de palabras entre dos expresiones que son casi iguales: «*arom*» (= desnudo, Gén 2,25; Gén 3,6) y «*arum*» (= sagaz, sabio; Gén 3,1). La sagacidad o, mejor dicho, el refinamiento del diablo es una brutal desnudez. A su vez, el hombre que, por sugerencia del demonio, ha querido posesionarse de la «sabiduría» (Gén 3,6) y ser «como Dios» (Gén 3,5) se ve obligado ahora a reconocer que ha perdido la antigua riqueza y se encuentra desnudo y desvalido ante Dios y ante sí mismo.

El interrogatorio y la sentencia.—La descripción del interrogatorio que Dios hace al hombre caído en el pecado, es de una finura psicológica extraordinaria.

Gén 3,8-13: «Oyeron a Yavé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yavé Dios, Adán y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Dios a Adán, diciendo:
—Adán, ¿dónde estás?

Y éste contestó:

—Te he oído en el jardín y, temeroso porque estaba desnudo, me escondí.

—¿Y quién —le dijo— te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol del que te prohibí comer?

Y dijo Adán:
—La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí.
Dijo, pues, Yavé a la mujer:

—¿Por qué has hecho eso?

Y contestó la mujer:
—La serpiente me engañó y comí».

A este episodio sigue la sentencia conminada a la serpiente (Gén 3,14-15), a la mujer (Gén 3,16) y al hombre (Gén 3,17-19). También esta narración yavista presenta una imagen de Dios sencilla y antro-

pomórfica. El Dios que interroga y que, literalmente, se asombra ante la acción perpetrada por el primer hombre, apenas si parece el Dios omnisciente de la Providencia.

La expulsión del paraíso.—Gén 3,20-24: «Adán llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes. Hízoles Yavé Dios a Adán y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió.

Díjose Yavé Dios:

—He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él, viva para siempre.

Y le arrojó Yavé Dios del jardín de Edén, a labrar la tierra de que había sido tomado. Expulsó a Adán, y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flamante espada, para guardar el camino del árbol de la vida».

La unidad del texto aparece por el hecho de que en él se nombra siempre a Dios con el apelativo de «Yavé Elohim». En la confección de las túnicas de piel (Gén 3,21), la acción de Dios se describe una vez más de modo marcadamente antropomórfico. Para custodiar el paraíso, que —como ya sabemos— es la sagrada morada de Dios, aparecen ahora los querubines, como guardianes del santuario divino (Ex 25,18-22). El inciso «que blandía flameante espada» (Gén 3,24) es enigmático. Parece, de todos modos, que tiene analogías con antiguas inscripciones babilónicas, y en el texto que nos ocupa quiere dar a entender que el poder divino se abatiría sobre cualquiera que osase acercarse al árbol de la vida. La expulsión del paraíso es una representación metafórica de la *reprobación con que Dios castiga al hombre pecador, apartándolo de sí.*

b) Normas directivas de la jerarquía

La Iglesia ha publicado también documentos relativos a la exégesis de la historia del pecado original. Citaremos, principalmente, el *Decreto de la Pontificia Comisión Bíblica,* del 30 de junio de 1909; la *Carta* de la misma Comisión *al card. Suhard,* del 16 de enero de 1948; la encíclica *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII, del 30 de septiembre de 1943 y aquella parte de la encíclica *Humani generis,* publicada por el mismo Pío XII el 12 de agosto de 1950, que se ocupa de la historicidad del Génesis.

Para la interpretación de estas normas, hay que tener presente el momento histórico en que fueron formuladas y la peculiar situación en que se encontraban entonces los estudios bíblicos y teológicos. Cuando, al principio del siglo xx, la Pontificia Comisión Bíblica subrayaba el fundamento histórico del Antiguo Testamento, estaba empeñada en la lucha contra los errores modernistas y las ideas del protestantismo liberal, que negaban abiertamente la *historicidad* de amplios sectores tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y consideraban las narraciones bíblicas como piadosas invenciones (H. Gunkel, H. Gressmann, A. Loisy y otros). A la pregunta: «En particular, si se puede poner en duda el sentido literal histórico allí donde se trata de los hechos narrados en esos mismos capítulos, que dicen relación con los fundamentos de la religión cristiana, como... la felicidad original de nuestros progenitores en el estado de justicia, la integridad y la inmortalidad; el precepto impuesto por Dios al hombre para probar su obediencia; la transgresión del divino precepto por instigación del demonio bajo la forma de serpiente; la privación de los protoparentes del primitivo estado de inocencia y, finalmente, la promesa del futuro Restaurador», la Comisión Bíblica daba la lacónica, pero inequívoca respuesta: *Negative* (No).

Para oponerse a la negación del carácter histórico de los primeros capítulos del Génesis, las declaraciones de la Pontificia Comisión Bíblica tratan de subrayar expresamente que el relato del paraíso y del pecado original es *histórico, en cuanto a la sustancia.* Las posteriores normas de la jerarquía, que no han sido escritas con la actitud defensiva característica de los primeros años del siglo xx, no se ocupan tanto de la historicidad incontestable de esos capítulos cuanto del estilo propio de los historiadores del Oriente antiguo, o sea, de los *géneros literarios.* Ha sido sobre todo la encíclica *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII (30 septiembre 1943), la que ha llamado la atención de los hombres de estudio sobre el género literario de los autores bíblicos: «No es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales, como lo es en los escritos de nuestra época, cuál sea el sentido literal...; es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna y distintamente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad». Pío XII alude explícitamente a la importancia decisiva que tiene el

conocimiento del género literario de un texto bíblico para su exacta y adecuada interpretación. Por tanto, todo exegeta y todo catequista debe estar persuadido de que «esta parte de su oficio no puede desdeñarse sin gran detrimento de la exégesis católica». Ya santo Tomás de Aquino († 1274) había señalado este camino, diciendo: «Las cosas divinas se nos dan en la Escritura del modo que los hombres acostumbran usar».

Las posteriores resoluciones eclesiásticas, es decir, la *Carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard* y la encíclica *Humani generis*, llaman reiteradamente la atención sobre los géneros literarios. Según estos documentos, la sagrada Escritura nos presenta aquí un hecho histórico revistiéndolo de una *forma parabólica y metafórica* difícilmente accesible para un europeo moderno. El problema decisivo consiste, pues, en saber cuál de los episodios descritos corresponde efectivamente a un episodio histórico y dónde nos encontramos, en cambio, en presencia de símbolos que revisten la realidad con un artístico velo. Se podrá y deberá, pues, distinguir entre «el ropaje literario» y la «realidad histórica». Sigue siendo cierto, sin embargo, que «no todas las dificultades han sido superadas, sino que quedan todavía hoy graves cuestiones que agitan no poco la mente de los exegetas católicos» (Pío XII, encíclica *Divino afflante Spiritu*).

c) **El acento kerigmático**

El relato bíblico de la caída original (Gén 3,1-7) y de la expulsión del paraíso (Gén 3,20-24) constituye indudablemente una *interpretación del pasado*, pero es también una *clarificación del presente*. Pretende, en efecto, ofrecer una respuesta al problema del origen del pecado y de la actual situación de decadencia. Por eso, de este texto afloran los siguientes interrogantes:

¿Cómo ha entrado el mal en el mundo?
¿Cómo se ha hecho el hombre capaz de cometer el mal?
¿Cuál ha sido la acción llevada a cabo por el demonio contra Dios?
¿Qué clase de pecado fue cometido en el paraíso terrenal?

El acento del mensaje y de la orientación religiosa y pedagógica tiende evidentemente a poner de relieve la *libre decisión del hombre ante Dios*. El árbol de la vida y el árbol del conocimiento son los sím-

bolos de la libre elección ante la cual fueron colocados nuestros primeros padres. Puesto que el hombre es «imagen de Dios», en él se refleja la divina libertad. La semejanza del hombre con Dios es un privilegio y, al mismo tiempo, un riesgo, porque el hombre, capaz de obrar libremente, es capaz también de usar su propia libertad contra Dios y contra el orden de la vida querido por El.

Es ciertamente oportuno transferir la decisión específica de los progenitores a su fuero interior, a su conciencia. Allí se debatió el pro y el contra; allí fue donde se tomó la resolución contra Dios. La sustracción del fruto prohibido fue solamente una consecuencia exterior del alejamiento de Dios, que había tenido ya lugar en las profundidades de la conciencia.

Dante cantaba en su *Paraíso* (26, 115-117):

> «Ne fue, hijo mío, el gustar del fruto vedado
> la causa de tan largo destierro,
> sino únicamente la desobediencia del mandato».

La sagrada Escritura quiere subrayar, además, que el hombre por sí solo no hubiera llegado nunca a pronunciar un *no* tan abierto contra Dios si la serpiente no lo hubiese instigado «desde fuera». La serpiente parlante ofrece no pocas dificultades a los exegetas. Permítasenos, por ello, lanzar la hipótesis de que el diálogo con el demonio pudo ser solamente una lucha en lo íntimo del alma y que el escritor sagrado, siguiendo el uso del Oriente antiguo, se sirvió de la escena entre la serpiente parlante y Eva para representar dramáticamente el invisible conflicto que tuvo lugar en el *campo de batalla de la conciencia humana.* Por otra parte, no tiene nada de extraño que, en un ambiente de beduinos y de habitantes de la estepa, la serpiente, astuta y portadora de muerte, simbolice al diablo. No se hace ninguna violencia al texto si se ve en las figuras (serpiente parlante, árbol, fruto prohibido, etc.) una decisión y una prueba espiritual.

En todo caso, *el hecho del pecado original queda en pie:* aquí no hay dudas. Pero de la forma y del ropaje literario hay que extraer el contenido espiritual y religioso. No se prestaría un servicio a la inteligencia y a la credibilidad de este texto, si se tomase por moneda contante y sonante «el género formalmente mitológico» (A. Kolping) con que dicho texto se expresa. Las normas de la Iglesia dejan abiertas muchas posibilidades y parece que la tesis, según la cual los episodios

históricos habrían sido descritos por medio de símbolos, se acerca más que ninguna otra al estilo de los historiadores del antiguo Oriente. Es verdad que «los resultados actuales de la investigación científica no nos permiten conseguir una solución positiva de todos los problemas» *(Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard),* pero cada vez se afianza más la convicción de que la historia del pecado original es una típica parábola oriental. Es preciso, por tanto, distinguir entre *la historicidad de la irrupción del pecado en la humanidad* y la historicidad de los particulares del relato del paraíso y de la caída. De éstas sólo la primera es necesaria, porque *si la caída original no es histórica, no hay redención.* En un momento perfectamente determinado de la hominización, el hombre fue capaz de elegir libremente entre el bien y el mal. A lo largo de la historia, el pecado de origen se transforma en el «*pecado del mundo*» (Jn 1,29), en el cual se expresa la solidaridad de todos los hombres.

La *característica peculiar del pecado original* es el orgullo, la incredulidad, la presunción y la desobediencia del hombre. «En el orgullo está la perdición y el desorden» (Tob 4,13). Gertrud von le Fort, en *La mujer eterna,* ha analizado finamente el significado simbólico de que fuera Eva la primera en comer del fruto prohibido: «El pecado original interesa a la esfera religiosa, por eso dicho pecado significa en el sentido más profundo la caída de la mujer; no tanto porque Eva fue la primera en tomar la manzana, sino porque la tomó en cuanto mujer La creación ha caído en su sustancia femenina, porque ha caído en el elemento religioso... Puesto que la mujer no solamente está destinada por su naturaleza a la donación, sino que es además el poder de donación del cosmos, su caída implica algo demoníaco, y como tal se señala... Como el ángel caído es más espantoso que el hombre caído, así también la mujer caída lo es más que el hombre» (1). En la negativa de donación opuesta por Eva, la creación entera se ha apartado de Dios. El árbol de la ciencia se ha convertido en el árbol de la conciencia Los primeros hombres querían ser *arum* (sabios) y en realidad se hicieron *arom* (desnudos), porque se dejaron engañar por el diablo. Ahora se encuentran en la presencia de Dios desnudos, es decir, privados del estado de felicidad original. El hombre pecador se ha desligado de su *religio,* o sea, del vínculo que lo unía a Dios, y por eso se siente víctima de la vergüenza. El término con que en alemán (el vocablo español

---

(1) GERTRUD VON LE FORT, München 1946.

pecado-peccatum es de origen desconocido) se designa al pecado, *Sünde,* pone de relieve esta verdad, en cuanto se deriva de *sondern* (separarse, apartarse), donde se encuentran las raíces *skem* o *skam* (avergonzarse, esconderse). Después del pecado, los hombres evitan a Dios: no pueden ya mirar serenamente su rostro. «Oyeron a Yavé Dios... y se escondieron de Yavé Dios Adán y su mujer, en medio de la arboleda del paraíso» (Gén 3,8). El coloquio entre Dios y nuestros primeros padres probablemente no se desarrolló como un diálogo efectivo, puesto que la narración bíblica no hace sino *evidenciar un conflicto de conciencia; sin embargo, el escritor sagrado ha sabido captar con una* maestría digna de un psicólogo las típicas reacciones de la conciencia del pecador. Todos tratan de lavarse las manos, todos tratan de echar sobre el otro «la primera piedra». Adán acusa a Eva y ésta, a su vez, a la serpiente. Más aún, en las palabras de Adán se percibe un mal disimulado reproche contra el mismo Dios: «La mujer que me diste por compañera me dio el fruto y comí» (Gén 3,12). Con esto, Adán quiere decir que por sí solo nunca hubiera llegado a concebir un pensamiento tan malvado, y afirma implícitamente que el verdadero culpable del desgraciado episodio es Dios, que le dio a Eva como «ayuda» e instigadora del pecado. Una vez más, el autor sagrado no se limita a describir un episodio que tuvo lugar en tiempos inmemorables, sino que ofrece también una interpretación existencial y siempre actual del hombre, que también hoy sigue tratando de buscar coartadas para sus culpas. Por tanto, la narración bíblica no es solamente un testimonio del pecado, sino *un mensaje de salvación, una ilustración existencial de la situación del hombre caído de todos los tiempos.*

De una extraordinaria eficacia es la descripción de la *sentencia pronunciada por Dios contra la serpiente, Eva y Adán.* Muchos exegetas han entendido este texto a la letra y han supuesto que se han producido realmente alteraciones físicas en el hombre («Parirás con dolor los hijos...», Gén 3,14), en los animales («Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todos los días de tu vida», Gén 3,14) y en todo el cosmos («Por ti será maldita la tierra», Gén 3,17). Pero ¿se puede afirmar sin más que, antes del pecado, Eva habría dado a luz a sus hijos sin dolor? ¿Es necesario creer, como muchos exegetas hebreos de la edad media, que en el principio la serpiente estaba dotada de habla y tenía patas (¡el mismo Lutero sostenía que en los orígenes la serpiente andaba erguida como un gallo!), y que sólo después del pecado las habría perdido, así como el poder de nutrirse de plantas?

Entre los hombres de estudio se extiende cada vez más la convicción de que no solamente la descripción del paraíso, sino también el relato de la caída y del castigo de los culpables tiene un *carácter metafórico.* Como la imagen del oasis, bien conocida del antiguo Oriente, sirvió para describir el estado de felicidad original, así también la alteración y la decadencia de ese estado han sido expresadas mediante otras imágenes bien definidas. Una vez más, es preciso saber distinguir lo que se oculta tras esas figuras dolorosas y esas desgraciadas experiencias.

Después de haber subrayado explícitamente el estilo metafórico del relato, Herbert Haag escribe consecuentemente que «las alteraciones de las condiciones naturales subsiguientes al pecado no han de ser consideradas como testigos, sino como *símbolos de la alteración producida en las relaciones del hombre con Dios.* En el relato bíblico se condena a la serpiente a arrastrarse perpetuamente sobre el vientre en castigo de su perfidia. Es evidente que se trata solamente de una *explicación popular de un fenómeno natural.* Otro tanto puede decirse de los dolores del parto que le son infligidos a la mujer como castigo. Y si el paraíso no tenía una ubicación bien definida, el hombre ha tenido que trabajar siempre la tierra, y ésta le ha producido siempre espinas y abrojos. Puede suceder, a lo más, que en el primitivo estado de gracia el hombre percibiese de distinto modo esta penosa realidad y estuviese en distinta disposición respecto a ella» (2).

Partiendo de la dolorosa experiencia actual, el hombre ha intentado llegar hasta la causa de tanto sufrimiento. Hoy, conociendo mejor que en el pasado los diversos géneros literarios, se impone más urgentemente la tarea de reexaminar la concepción tradicional de los *dones preternaturales que adornaban al hombre en el paraíso.* «Una exégesis cuidadosa demuestra que en este caso los textos bíblicos han sido sencillamente forzados» (Herbert Haag).

El pecado original no ha cambiado la naturaleza psico-física del hombre, sino que *ha alterado sus relaciones con Dios y con el hombre.* No se ha producido sólo una ruptura en la existencia del hombre y de la mujer, sino también en las relaciones de la humanidad con el cosmos. A consecuencia del pecado, el hombre se ha puesto en una situación tal, que ya no es capaz por sí solo de lograr su fin específico, sino que tiene necesidad de una ayuda externa, de la obra salvífica de Dios. Sólo Dios puede enfrentarse con «el pecado del mundo» (Jn 1,29).

---

(2) H. HAAG, *op. cit.*

En un período posterior de la historia del pueblo de Israel, el escritor sagrado reflexiona acerca de la historia de la humanidad y, siguiendo la oscura estela del desorden y del pecado, llega hasta el pecado original, en el alba de la humanidad. La gran verdad que resuena en todo este episodio es: el mundo se ha convertido en algo distinto de lo que era cuando salió de las manos de Dios. El hombre se apartó voluntariamente del estado de felicidad que le había sido concedido por Dios, para buscarse una «felicidad» elegida por él, que ha demostrado ser solamente desorden, dolor y desgracia. A partir del pecado original, el universo entero se halla en un estado de desorden respecto a Dios. La narración bíblica es la respuesta inequívoca y exhaustiva a todos los interrogantes acerca del origen del actual estado de desgracia: el hombre mismo es la causa y el artífice de su propia caída.

La historia de la tentación concluye con el relato de la *expulsión de nuestros primeros padres* del paraíso (Gén 3,20-24). También en este caso hay que tener en cuenta las metáforas (los querubines armados de flamante espada, Gén 3,24). De la beatificante unión con Dios el hombre se precipita en la desolación del alejamiento de El. Pero si el paraíso representa la concretización de la felicidad experimentada en presencia de Dios, la expulsión del paraíso no ha de entenderse como la entrada en un lugar del cual Dios está ausente. Dios omnipotente está en todas partes, incluso «fuera del paraíso», allí donde la tierra produce espinas y abrojos. Ningún hombre, como tampoco el demonio, puede sustraerse a la presencia de Dios. «Todas las creaturas, incluso el demonio..., están en Dios. No podríamos huir de El, aunque lo pretendiéramos. Lo que constituye la esencia del pecador y del demonio es precisamente el debatirse contra Dios, a pesar de estar en El en virtud del propio ser» (Karl Adam) (3).

El salmo 138,7 y ss describe admirablemente esta presencia torturante y obsesionante de Dios, a la que el pecador trata de sustraerse:

«¿Dónde podría alejarme de tu espíritu?
¿Adónde huir de tu presencia?
Si subiere a los cielos, allí estás tú;
si bajare a los abismos, allí estás presente.
Si robando las plumas a la aurora,
quisiera habitar al extremo del mar,

(3) Karl Adam, «Der erste Mensch im Lichte der Bibel und der Naturwissenschaft», en *Theologische Quartalschrift,* 123 (1942), pp. 1-20.

también allí me cogería tu mano,
y me tendría tu diestra».

Incluso fuera del paraíso, el hombre y el universo entero tienen su existencia en Dios. Pero el hombre no experimenta ya a Dios como felicidad y paz, sino que se consume chocando incesantemente contra su poder y su grandeza, osa oponerse a El y al orden por El establecido.

d) **Indicaciones metodológicas**

¿Cuál es el punto de partida religioso y pedagógico en que conviene apoyarse para anunciar adecuadamente el relato de la caída de nuestros primeros padres?

Disponemos de *dos datos* de hecho: 1) En primer lugar, la historia de la humanidad está descrita con lágrimas y sangre. Sufrimientos y enfermedades, homicidios y guerras están a la orden del día. ¿De dónde procede esta desgracia y esta infelicidad? ¿Por qué los hombres son tan malos entre sí? ¿Por qué en este mundo prevalecen la envidia, las enemistades, la intriga? Ante este revuelto mundo, ¿se puede creer todavía en la bondad de Dios? ¿Por qué Dios está tan lejos del mundo? ¿Por qué no interviene?

El cardenal John Henry Newman (1801-1890) se debatió durante decenios contra este angustioso interrogante. En la *Apología de su vida* escribe: «... Si de mí mismo vuelvo la mirada al mundo de los hombres, se me presenta un espectáculo que me llena de indecible tristeza... Si mirase en un espejo y no encontrase allí mi rostro, tendría poco más o menos la misma sensación que experimento cuando considero este mundo vivo, atareado, y no encuentro reflejada en él la imagen de su Creador...

»¿Qué decir ante esta realidad desconcertante? Yo no conozco más que una respuesta: o el Creador no existe o la sociedad humana ha sido verdaderamente repudiada por El...; pero *si* hay un Dios, y *puesto que* existe un Dios, *el género humano tiene que haberse encenagado en un tremendo pecado de origen.* Ha perdido el contacto con el fin que se propone su Creador».

La historia bíblica de la caída original es la clave que permite a la humanidad comprenderse a sí misma e interpretar su propia historia. Blaise Pascal († 1662) señala la importancia de estos textos a los cate-

quistas de todos los tiempos: «Tan pronto como la religión cristiana me explicó el dogma del pecado original, mis ojos se abrieron y descubrí en todas partes las huellas de esta verdad. Porque todo el mundo manifiesta clamorosamente la decadencia de una naturaleza que ha perdido a su Dios... El misterio más oscuro para nuestro entendimiento, que es el del pecado original transmitido de generación en generación, constituye *la única clave para la interpretación de nuestra naturaleza*».

El otro dato del que se puede partir para ilustrar la narración bíblica de la caída, puede ser la consideración de que, aunque Dios es omnipresente, el hombre percibe muy poco su presencia. Dios está siempre en todas partes, en toda la creación. No se limita a rozar la periferia del mundo, sino que lo penetra y lo anima incesantemente con su aliento vital. Parece, sin embargo, como si en el hombre se hubiera roto aquel receptor interior que le permitía percibir la presencia de Dios y experimentar toda la felicidad que de El emana. No es que Dios esté ausente; es el hombre quien no se pone en sintonía con la longitud de onda de Dios, o la percibe con distorsiones y alteraciones, porque han sintonizado todos sus sentidos y todas sus preocupaciones con la longitud de onda del mundo. Ciertamente Dios está siempre presente y lo está particularmente para el hombre, pero éste no quiere estar con Dios y ser para Dios. «Dios está presente en la creación sólo bajo la forma de la ausencia» (Simone Weill). Pero estando el hombre hecho «a imagen de Dios» y puesto que «Dios es parte esencial de la definición conceptual del hombre» (Alfred Delpn) (4), el alejamiento de Dios es siempre una catástrofe para el hombre. «El que se aparta de Dios destruye la misma personalidad humana... Se puede organizar el mundo sin Dios, pero entonces el mundo acaba aniquilando al hombre. Donde no está Dios, allí no puede tampoco estar el hombre. Los asesinos de Dios son también necesariamente los asesinos del hombre» (5).

Para concluir el mensaje bíblico sobre el pecado original y la expulsión de nuestros primeros padres del paraíso terrenal, es necesario plantearse este interrogante: ¿Deja Dios que los hombres se precipiten en la desgracia, sin ninguna esperanza de salvación? ¿Los abandona de tal modo a la decadencia que ellos mismos han elegido libremente,

---

(4) ALFRED DELP, *In Angesicht des Todes. Losungen u. gedanken.* Frankfurt a. M. 1947.
(5) JULES CARD. SALIEGE, *Le Chretien d'aujourd'hui.*

sin mover un dedo en su favor? En Gén 3,15 hay una alusión misteriosa, que brilla como una estrella de esperanza: «Pongo perpetua enemistad entre ti (la serpiente) y la Mujer, y entre tu linaje y el suyo; *Este* te aplastará la cabeza, y tú le morderás a El el calcañal». Este texto ha tenido un poderoso eco en el mensaje cristiano, que ha visto en él un primer anuncio, una primera buena nueva —que por eso se ha llamado el *Protoevangelio*— de la redención. «Ciertamente en él está todo aún muy implícito, pero la revelación veterotestamentaria guardará constantemente esta idea de un Salvador personal y continuará desarrollándola hasta que, por obra de los profetas, se perfilará cada vez más concretamente, a través de numerosas imágenes, la figura del Esperado de las naciones (Gén 49,10)» (Joseph Haspecker) (6).

De este texto se ha dado una interpretación ora cristológica, ora mariológica. El original hebreo, donde se lee *hu* (él) y no *hi* (ella), alude evidentemente a Cristo. También en la versión griega del Antiguo Testamento, llamada de los *Setenta,* ha sido acogida esta lectura. En los manuscritos latinos antiguos aparece la traducción *ipsa,* pero san Jerónimo, que conocía el hebreo, había puesto seguramente *ipse* en su *Vulgata.* Posteriormente, el antiguo y equivocado *ipsa* se infiltró nuevamente en numerosos manuscritos de la *Vulgata,* dando al texto un tinte mariológico. «Si se tiene en cuenta el desarrollo de la doctrina y de las modificaciones de los Papas, no se puede dudar del carácter profético de estas palabras. Ahora bien, si se han de considerar como referidas a Cristo o a María según el sentido literal, tipológico o *plenior* (místico), es una cuestión debatida todavía, pero de carácter muy secundario respecto a la Buena Nueva en ellas contenida» (Peter Morant) (7).

Se ha afirmado justamente que los textos bíblicos sobre la creación, el paraíso terrenal y el pecado original son *profecías retrospectivas,* que transmiten al hombre de los siglos posteriores *aquella interpretación del origen del mundo y del pecado que Dios mismo ha querido darles.*

(6) JOSEF HASPECKER, «Die Frohe Botschaft von der kommenden Erlösung» (Gén 3,15), en *Bibel und Kirche,* 15 (1960), pp. 98-101.
(7) PETER MORANT, *Der Anfang Menschheit.* Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel, Luzern 1960.

6. CAIN, ELEGIDO Y «SEÑALADO»

La pérdida de la intimidad con Dios de que gozaban los primeros hombres en el paraíso terrenal (Gén 3,24), señala el comienzo de esos capítulos de la historia de la humanidad que han sido escritos con lágrimas y sangre y que sólo tendrán término al fin de los tiempos. El autor sagrado ha llevado a cabo una *audaz empresa,* condensando en siete breves capítulos *un período de más de quinientos mil años.* Es evidente, pues, que en las pocas páginas del Génesis sólo ha podido ofrecer un relato parcial, tanto más cuanto que no poseía las bases necesarias y las informaciones de que dispone un historiador moderno, gracias a la arqueología. Por lo demás, las cuestiones etnológicas no interesaban al escritor sagrado, si bien su texto ofrece detalles interesantes bajo ese punto de vista. Así, a propósito de Caín y Abel, habla del pastoreo y de la agricultura (Gén 4,2); en Gén 4,17 alude a la construcción de una ciudad; más adelante a los tañedores de cítara y de flauta (Gén 4,21), al oficio de forjador de instrumentos de bronce y de hierro (Gén 4,22); desde el punto de vista etnológico, la fabricación del arca puede considerarse como una empresa grandiosa (Gén 6,9 y ss), mientras la construcción del rascacielos de Babel (Gén 11,1 y ss) constituye una referencia a un estadio de la civilización que se remonta por lo menos al neolítico superior.

Pero este relato de alcance universal, que abarca el *período comprendido entre Adán y Abrahán,* no ha sido escrito para proporcionar datos etnológicos. El *único móvil* para la redacción de estos capítulos ha sido el deseo de demostrar la existencia y la creciente eficacia del mal en la historia de la humanidad. La sombra gigantesca y aplastante de la caída se prolonga a lo largo de los caminos de la humanidad. Hay que reconocer que el escritor sagrado es un experto conocedor de la pedagogía, puesto que su modo de tratar la historia de la humanidad

bajo el aspecto de la historia de la salvación es audaz y, al mismo tiempo, ejemplar y logrado. Se sirve magistralmente del método, hoy tan aireado, de la *instrucción ejemplificada,* y tiene el *valor de afrontar las lagunas,* es decir, de correr el riesgo de parecer incompleto. En una historia de milenios, se limita a iluminar unas pocas escenas, como si concentrase sobre ellas los rayos de potentes reflectores, dejando en la oscuridad todos los demás episodios. Su intención es demostrar con pocos ejemplos, tomados de la historia de la humanidad, que, después del pecado original, el mal creció entre los hombres como cáncer roedor.

El escritor bíblico no formula ninguna consideración teológica sobre el pecado. Presenta el pecado concreto, el que es perpetrado por un individuo de una estirpe bien determinada. Prueba su tesis sobre la maldad del corazón humano *con tres ejemplos:*

El fratricidio de Caín (Gén 4,1-7).
El diluvio (Gén 6,19,29).
La torre de Babel (Gén 11,1-9).

Se trata, pues, de una *narración tipológica de la historia* que tiene la finalidad bien definida de ilustrar y evidenciar la situación de la humanidad caída. «Hoy sabemos muy bien que la prehistoria abarca un período inmenso, de cuya duración el autor sagrado no podía hacerse una idea, tanto más cuanto que las fuentes de que disponía eran muy incompletas. Sin embargo, quiso escribir, con los medios que tenía a su alcance y en la medida que le era posible, una verdadera historia, es decir, quiso narrar episodios reales y no «contar historias» o transmitir fábulas y mitos... Por eso extrajo del pasado unos cuantos *tipos,* dejando de lado los detalles del desarrollo histórico y los episodios que eran secundarios para el fin que se había propuesto» (Josef Scharbert) (1). Se ha hablado, no sin razón, de una *historia condensada,* porque en ella algunos períodos que abarcan milenios (por ejemplo, la transición de la civilización de la caza y de la pesca a la civilización de las ciudades, de la agricultura y del pastoreo) están resumidos en poquísimas generaciones. En la historia de Caín y de su descendencia, este intervalo ha sido condensado en ocho generaciones (Gén 4,17-22).

Se puede imaginar también la historia bíblica como un puente gi-

---

(1) JOSEF SCHARBERT, «Israelitische Geschichtsschreibung im Buche Genesis», en *Bibel und Kirche,* 17 (1962), pp. 66-69.

gantesco, que va desde Adán hasta Abrahán, y cuyas arcadas han sido destruidas, dejando a salvo algunas pilastras.



Ante estas pocas noticias dispersas surge, pues, el problema de saber si Caín y Abel, que son designados, respectivamente, como agricultor y pastor (Gén 4,2), pudieron realmente ser hijos directos e inmediatos de los primeros hombres que la sagrada Escritura llama Adán y Eva. Si se quieren aplicar las afirmaciones de la sagrada Escritura a un esquema evolutivo rígidamente biológico, sin tener en cuenta el hecho de que la prehistoria bíblica es una historia condensada, se corre el riesgo no sólo de interpretar erróneamente la Biblia, sino de tropezar con un insoluble conflicto y con los conocimientos que hoy poseemos acerca de los orígenes y los primeros tiempos de la humanidad.

La problemática de la cronología de la prehistoria bíblica será objeto de un estudio particular en el capítulo 9.

a) **Origen y análisis del texto (Gén 4,1-16)**

Por lo que hace al origen y a la exégesis de este texto, es de la máxima importancia conocer la situación histórica en que se encontró su redactor yavista. Se ha observado, a este propósito, que la historia del fratricidio pudo tener una existencia independiente en la tradición primitiva, «y haber sido incluida en la descripción del paraíso solamente más tarde» (Peter Morant) (2). Es posible que, por un lado, este relato siga el curso del *oscuro río del pecado en la historia de la humanidad,* y, por otro, que reelabore algunas interpretaciones populares del origen de determinadas tribus y de la formación de las ciudades. En el Antiguo Testamento se encuentra, en la época de los Jueces, una *tribu de los Quineos (Cainitas),* que descendía de Caín y

(2) Peter Morant, *op. cit.*

estaba emparentada con el mismo Moisés (Jue 4,11). También en otros pasajes se habla de una estrecha alianza de la tribu de los quineos con el pueblo de Israel (Jue 4 y 5; 1 Sam 15,6; 27,10 y 30,1-20). Era ésta una tribu nómada, que habitaba en la tierra prometida y que, si bien adoraba a Yavé como al único Dios, solamente tenía en Canán un derecho de hospitalidad. El relato del fratricidio de Caín podría, pues, constituir un intento de explicar la *extraña situación* de un pueblo que, creyendo en Yavé, no tenía parte alguna en el reparto de la tierra prometida. Sin embargo, en el estado actual de nuestros conocimientos, esta tesis no puede ser afirmada ni rechazada. Es innegable, empero, que la presencia de los quineos en Canán se remonta a una época no lejana de aquella en la que fue redactado el texto que examinamos.

Dicho texto presupone el conocimiento de *sacrificios de animales y de frutos*. «... Hizo Caín ofrenda a Yavé de los frutos de la tierra, y se la hizo también Abel de los primogénitos de su ganado, de lo mejor de ellos» (Gén 4,3-4). Tras este ofrecimiento de las primicias, puede suceder que se dibuje una ceremonia bien determinada, que generalmente tenía lugar al comienzo de los pastos de la primavera. Pero no se puede excluir que se hayan incluido en el texto algunos detalles tomados de los sacrificios posteriores (por ejemplo, «de los mejores»). Parece claro, sin embargo, que cuando habla del ofrecimiento de los «primogénitos» (Gén 4,4), el texto bíblico no alude a un sacrificio ocasional, realizado una sola vez, sino a sacrificios bien determinados y considerados como sagrados. Se trata, evidentemente, de costumbres sacrificales procedentes de épocas remotísimas y realizadas con un respeto lleno de sagrado temor, cuyo origen se hace remontar a la primera humanidad.

Pero el historiador yavista quiere poner un buen fundamento teológico y psicológico al *misterio del pecado*. Si los textos precedentes nos decían que nuestros primeros padres, después del pecado original, se escondieron en la arboleda del paraíso (Gén, 3,8), ahora el pecado de envidia se describe con expresiones del todo particulares: «Se enfureció Caín y andaba cabizbajo» (Gén 4,5). El pecador no se atreve a «mantener erguida la cabeza» (Gén 4,7), anda cabizbajo, se siente turbado, y —como diríamos hoy— ya no es él, «ha perdido la cabeza». Como los primeros padres en el paraíso, también Caín *viene a encon-*

trarse en el campo de tensión entre Dios y el pecado. «Si no obras bien, estará el pecado a la puerta. Cesa, que él siente apego a ti, y tú debes dominarle a él» (Gén 4,7).

También Caín es arrojado de la presencia de Dios (Gén 4,12) a la tierra de nadie, en la región de Nod (Gén 4,16). Pero así como en el momento de la expulsión del paraíso alborea una señal de salvación (Gén 3,15), tampoco ahora Dios abandona al fugitivo a la perdición, sino que sigue protegiendo su honor y su vida.

Desde el punto de vista etnológico, es interesante que Caín, después de haberse alejado de la presencia del Señor, «púsose a edificar una ciudad, a la que dio el nombre de Enoc, su hijo» (Gén 4,17). Es probable que también esta noticia sea debida al influjo de la psicología del beduino y del nómada, para los cuales la *cultura y la civilización de la ciudad* representaban un *alejarse* no solamente de los vínculos de la sangre y de la tierra, sino principalmente de *la moral, de la piedad y, en definitiva, de la fe de los padres.* También las dos ciudades de Sodoma y Gomorra son el símbolo de la maldad humana. El nómada y pastor de la estepa, tan próximos a la naturaleza, parecen más unidos a Dios que el ciudadano sin raíces. Según el autor bíblico, esto es debido al hecho de que la primera ciudad fue fundada por Caín. La naturaleza es obra de Dios, mientras la ciudad es obra del hombre.

Particularmente digno de relieve es el llamado *canto de Lamec o de la espada* (Gén 4,23-24), porque se trata de un *antiquísimo canto beduino,* que «tal vez pertenezca a una época anterior a Moisés» (Curt Kuhl) (3). Es notable también el hecho de que en este «canto de la espada», así como en la historia de Caín (Gén 4,15), se aluda al «séptuplo». Si se admite que la redacción del «canto de la espada» es anterior a la narración yavista, se puede reconocer en la historia de Caín una tradición antiquísima, a cuyo origen puede remontarse la observación: «Caín sería vengado siete veces», contenida en el «canto de la espada» y sobre la cual éste carga particularmente el acento.

En la edad del bronce y del hierro (Gén 4,23), la maldad y la corrupción del hombre se desatan sin freno. La completa decadencia en que ha caído la humanidad, se manifiesta en la venganza y en la poligamia.

---

(3) CURT KUHL, *Die Entstehung des Alten Testaments* (Sammlung Dalp, 26), Bern 1953.

b) El acento kerigmático

Th. Kampmann ha dado una indicación de extraordinaria importancia religiosa y psicológica para el mensaje bíblico relativo a la historia de Caín (Gén 4,1-16): «El lector se cierra a veces voluntariamente el camino para la exacta comprensión del relato, en cuanto se aleja instintivamente de Caín para identificarse con Abel. Esta tendencia se advierte ya en los niños. No nos consideramos cainitas, porque no hemos matado a nadie. En general, la comprensión de esta historia se hace aún más difícil porque nos aferramos al mundo de las ingenuas imágenes de la niñez. "Caín, el malo, mata a Abel, el bueno". Estas imágenes de libro ilustrado han de ser revisadas y corregidas con la mayor urgencia» (4).

La historia de Caín queda mal planteada *a priori* si se contrapone el manso y bueno Abel a Caín, el fratricida. Caín no es un criminal desde el principio; más aún, es el privilegiado entre los dos hermanos: es el primogénito, el más capaz, el más fuerte. Abel —¡ya el nombre (hebreo: *hebel* = soplo, nulidad) lo indica!— es el más débil, dedicado al trabajo menos fatigoso de pastor.

El sacrificio de Abel se ha convertido en el *símbolo de la oblación de Cristo* (cfr la segunda oración después de la consagración). Abel, «aunque muerto, sigue hablando» (Heb 11,4), pero *la línea específica de la historia de la salvación,* que el autor sagrado intenta seguir, *está ligada a la figura de Caín.* La catequesis debe, pues, poner de relieve los siguientes hechos de la historia de Caín:

la elección de Caín,
el alejamiento de Dios,
el fratricidio,
el endurecimiento interior,
el lamento por el castigo considerado excesivo,
la clemente protección de Dios.

Caín es el primogénito preferido y privilegiado de Dios, pero son precisamente sus ricos dones los que le llevan a la perdición. El endurecimiento, la infidelidad, el orgullo y la presunción que desde muy atrás se han asentado en el corazón de Caín, se manifiestan brutalmen-

---

(4) THEODERICH KAMPMANN, *Das Geheimnis des Alten Testaments. Eine Wegweisung,* München 1962.

te con ocasión de un sacrificio. «Agradóse Yavé de Abel y su ofrenda, pero no de Caín y la suya» (Gén 4,5). El sacrificio es solamente un gesto exterior, una formalidad de la que están ausentes el corazón y la fe de Caín. En las Biblias ilustradas, las palabras que acabamos de citar (Gén 4,5) se suelen representar con el humo del sacrificio que sube lentamente hacia el cielo o baja hacia la tierra. Pero el factor decisivo no es el humo, sino *la disposición con que es ofrecido el sacrificio.*

Hay que mostrar, además, en qué medida *el desorden religioso de Caín* se transforma en *desorden humano.* Caín, el primogénito, se siente relegado, y por eso se turba. Un altercado (Gén 4,8) será la causa del fratricidio, y a partir de entonces el endurecimiento de Caín será cada vez más evidente. No surge en él ningún movimiento de arrepentimiento, la vida de su hermano le es indiferente: «¿Soy acaso el guarda de mi hermano?» (Gén 4,9). Ni siquiera cuando Dios lanza sobre el asesino la condena: «Maldito serás de la tierra... Cuando la labres, te negará sus frutos, y andarás por ella fugitivo y errante» (Gén 4,11-12), aflora a sus labios una palabra de remordimiento o de arrepentimiento. Se limita a lamentarse de su desgraciada situación, se aleja «de la tierra fértil» (Gén 4,14) hacia un país extraño, como un «hijo pródigo», mientras Dios lo sigue amparando con su amorosa solicitud. Es éste uno de tantos misterios de la gracia, que manifiesta su sobreabundancia precisamente allí donde está el pecado. «Puso Yavé a Caín una señal, para que nadie que le encontrase le matara» (Gén 4,15). Hasta Caín, el fratricida, está bajo la protección de Dios. Desde el punto de vista exegético, no es nada claro de qué *señal* se tratase, y, desde luego, no es cosa de pensar en un tatuaje. Es posible, sin embargo, que tras la palabra «señal» se oculte una forma bien definida de tabú. A. Musil refiere que, entre los árabes de la Transjordania, está prohibido matar al fratricida; se le expulsa simplemente de la propia tribu y no puede ser recibido en ninguna otra, ni siquiera por una tribu enemiga. El hombre desarraigado de la propia tribu es un *señalado,* un extraño que, privado de asilo y de la protección de las divinidades tribales, está destinado a la perdición.

En la historia de Caín se manifiesta el *ritmo de la teología de la gracia:* a la elección y a la predilección divina, el hombre responde con el endurecimiento y con la repulsa. Pero, después que el hombre ha cometido el pecado, Dios no lo rechaza para siempre, ni lo priva ente-

ramente de la gracia, sino que le da una señal de su clemencia y de su misericordia. Encontramos aquí, poderosamente afirmados, dos motivos fundamentales del mensaje del Antiguo Testamento y, sobre todo, del Nuevo: la parábola del hijo pródigo y la figura del buen Pastor. Caín se convierte en el símbolo del pecador en general. Pero mientras en los primeros hombres el conflicto destruyó preferentemente la relación del hombre con Dios, en la historia de Caín la destrucción de las relaciones con Dios se explicita en la ruptura de la relación «yo-tú» entre hombre y hombre. Con el pecado, el hombre no atenta solamente a su relación de gracia con Dios, sino que fracasa en sí mismo, pierde su propia personalidad, «su propia cabeza», envenenando al mismo tiempo la sociedad en que vive. *Ningún hombre vive solo; ningún hombre peca solo.* La historia de Caín manifiesta drásticamente cómo *los asesinos de Dios se convierten también en asesinos del hombre.*

Es digno de observación el hecho de que la historia de Caín es recordada muy raramente en todo el Antiguo Testamento. En una rápida mirada retrospectiva a la historia de la humanidad, el autor del libro de la sabiduría (10,3) afirma:

> «Por haberse apartado de ella (de la divina Sabiduría) en su cólera
> el injusto (Caín) se perdió por su furor fratricida».

La concepción del judaísmo tardío, que contrapone el piadoso y justo Abel al impío Caín, ha sido aceptada también por los autores del Nuevo Testamento. «La sangre del justo Abel» (Mt 23,35) sigue clamando al cielo. Se cita a Abel como un testigo y un ejemplo de la fe (Heb 11,4; cfr Heb 12,24). También la epístola de san Judas contiene una breve alusión a Caín (v. 11), cuando afirma que los falsos doctores han tomado el camino de Caín. San Juan contrapone dura y netamente las malas obras de Caín y la justicia de su hermano Abel (1 Jn 3,12). En el Apocalipsis (6,9-11) encontramos una postrera alusión a Abel y a los muchos justos «que han sido degollados a causa de la palabra de Dios y por el testimonio que habían dado».

Los Padres de la Iglesia, haciendo suya la teología de la sangre, desarrollada en la epístola a los Hebreos (Heb 12,24), han formulado repetidamente la idea de que con Abel comenzó «la Iglesia antes de la Iglesia» *(Ecclesia ab Abel).* El sacrificio de *Abel* es considerado como una *figura veterotestamentaria* del sacrificio de Cristo en la cruz.

Abel	*Cristo*
Pastor.	«El buen Pastor».
Ofrecimiento de las primicias.	«El Primogénito de toda la creación».
Cordero inmolado.	
El inocente asesinado por el odio de Caín.	Crucificado a pesar de ser inocente.
La sangre de Abel clamó al cielo en demanda de expiación.	La sangre de Cristo clamó al cielo para obtenernos la gracia y la reconciliación.

«Dirige tu mirada serena y bondadosa sobre esta ofrenda: acéptala como aceptaste los dones del justo Abel...» (Oración después de la consagración). En el mosaico del coro de san Vital, en Rávena, Abel está representado llevando un cordero al altar.

c) **Indicaciones metodológicas**

Será conveniente presentar previamente una breve introducción etnológica para dar una idea de la gran distancia que, en el tiempo, separa la historia de Caín de la de Adán. Hay que aclarar especialmente que el cultivo de la tierra no se remonta más allá del mesolítico superior. Entre los muchos hijos e hijas que tuvieron los primeros hombres (Gén 5,4), Caín y Abel han sido puestos en primer plano con una intención bien precisa, es decir, para demostrar *la progresiva difusión y preponderancia del pecado.* El historiador yavista se propone sobre todo mostrar lo que es una vida sin Dios.

Si tras la *caída de los primeros padres* —el pecado original— se perfila la libertad humana, bajo el fratricidio de Caín afloran la aparición del mal —*el pecado original*— en cada generación, y su propagación entre la comunidad humana. Caín obró indudablemente por su espontánea voluntad, pero su ánimo estaba ya inclinado al mal por el pecado de origen. Su *no* contra Dios y su fratricidio estaban ya encauzados en el oscuro río que, desde el tiempo de Adán, ensombrece la historia de la humanidad.

Desde el punto de vista metodológico, es importante también no limitarse a presentar a Caín y Abel únicamente como figuras del pasado. *Caín y Abel... son los hombres de todos los tiempos: somos*

todos nosotros. En cada uno de nosotros hay un poco de la mentalidad de Caín. « ¡Caín en nosotros! »

Después de la segunda guerra mundial, el escritor alemán Wolfgang Borchert († 1948) publicó una *historia moderna de Caín,* en la que no hay, naturalmente, ningún «Abel» (5):

«Había, una vez, dos hombres.
A los dos años se pegaban con sus pequeños puños.
A los doce se golpeaban con palos y se tiraban piedras.
A los cuarenta y dos se dispararon con fusiles.
A los sesenta y dos recurrieron a los cañones.
A los ochenta y dos murieron, y fueron sepultados uno junto al otro».

El lector y el oyente piensen alguna vez en identificarse más con Caín que con Abel, *porque Caín vive todavía y sus secuaces se han convertido en legión.* No hace falta un fratricidio para estigmatizar a un hombre como cainita. También las faltas de caridad y los pecados de omisión, que cometemos todos los días, pueden hacer sangrar al prójimo y reducirlo a la desesperación.

El salmo 133 viene a ser la contrapartida de la historia de Caín.

«Ved cuán hermoso y delitoso es
habitar unidos los hermanos».

(5) WOLFGANG BORCHERT, «Draussen vor der Tür und ausgewählte Erzählungen». *Ro-Ro Taschenbücher,* n. 170, Hamburg 1956.

7. EL JUICIO UNIVERSAL DEL DILUVIO

Un poderoso arco se extiende desde la historia de Caín hasta el relato del primer juicio universal, que se abatió sobre la humanidad pecadora bajo la forma de un diluvio. El oscuro río del pecado se iba haciendo cada vez más ancho y funesto; el *no* con que los hombres se enfrentaban a Dios era cada vez más profundo e insistente. «Había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal» (Gén 6,5). «Todo en la tierra era corrupción» (Gén 6,11). «Toda carne había corrompido su camino sobre la tierra» (Gén 6,12). El cáncer del mal, que primeramente se había manifestado sólo en la persona de Caín, devoraba ya a toda la humanidad. El escritor bíblico se preocupa de dibujar con trazos claros y decididos la situación de la humanidad caída.

a) Observaciones de crítica textual

La amplia narración del diluvio (Gén 6,11-9,17) presenta numerosas *repeticiones y contradicciones*. El relato no sigue una línea bien definida, sino que se detiene algunas veces y cae en contradicciones. Hay que tener presente, indudablemente, el hecho de que a los escritores del Oriente antiguo les gustaban las tintas fuertes, un cierto paralelismo y las repeticiones con variantes, especialmente cuando querían impresionar a sus lectores. Pero aunque se tengan en cuentas estas particularidades estilísticas, tan extrañas a la mentalidad del lector europeo moderno, muchas dificultades quedan aún sin resolver.

En el relato bíblico de la creación confluyen dos filones originarios: el yavista, más antiguo, y el sacerdotal, más reciente. Pero el autor de la redacción actual del relato ha colocado ambas tradiciones una junto a otra, en bloque. La única libertad que se ha permitido ha

sido la de dar la precedencia al relato sacerdotal, más reciente (Gén 1,1-2a), sobre el yavista, más antiguo (Gén 2,4b-25). Pero ambos textos han conservado su forma peculiar hasta en los más mínimos detalles.

El redactor final de la narración del diluvio (Gén 6,11-9,17) ha procedido de un modo totalmente distinto. También él disponía de una tradición yavista y de otra sacerdotal, de modo que hubiera podido utilizar el mismo sistema de «empalme» adoptado en el relato de la creación. Sin embargo, para no hablar de dos diluvios, el redactor se sirvió del llamado *método del desmenuzamiento de las dos tradiciones,* de modo que las más de las veces a una línea de narración yavista sigue otra línea del relato sacerdotal. La adopción de esta técnica de trabajo demuestra quizá que el escritor sagrado ha puesto un especial empeño en transmitir a la posteridad el episodio del diluvio y que, consecuentemente, este relato le interesaba de manera particular.

Aunque no es posible deslindar con absoluta precisión el texto yavista del sacerdotal versículo a versículo, se puede presentar, no obstante, con suficiente fundamento la siguiente división textual:

Narración yavista	*Narración sacerdotal*
6,5-8	6,9-22
7,1-5	7,6
7,7-8a	7,8b
7,9-10	7,11
7,12	7,13-16a
7,16b	7,17a
7,17b	7,18-21
7,22-23	7,24; 8,1-2a
8,2b-3a	8,3b-5
8,6	8,7
8,8-12	8,13a
9,13b	8,15-19
8,20-22	9,1-17

El redactor ha tejido los dos relatos con un cuidado admirable, pero se ha dejado escapar algunas contradicciones y antítesis. *El respeto que personalmente sentía hacia el texto venerable por su antigüedad,* le ha impedido intervenir arbitrariamente en la traducción para suprimir los contrastes con que tropezaba. Parece, por otra parte, que ambos relatos estaban tan firmemente grabados en la memoria del

pueblo israelita, que el redactor, con toda su buena voluntad, no podía aventurarse a corregir el texto sin incurrir en la acusación de impiedad.

En los dos filones tradicionales se pueden distinguir, pues, las siguientes *contradicciones:*

El número de los animales:

7,1-3:
«Después dijo Yavé a Noé: Entra en el arca tú y toda tu casa, pues sólo tú has sido hallado justo en esta generación. De todos los animales puros toma *dos setenas*, machos y hembras. También de las aves puras *dos setenas*, machos y hembras, para que se salve su prole sobre la haz de la tierra toda».

6,18-20:
«Entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos, contigo. De todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan contigo, de las aves, de las bestias y de toda especie de animales, macho y hembra, y todos vendrán a ti *de dos en dos*».

La duración del diluvio:

7,4:
«Dentro de siete días voy a llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches».
7,10:
«Pasados los siete días, las aguas del diluvio cubrieron la tierra».
7,12:
«Y estuvo lloviendo sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches».

7,24:
«Ciento cincuenta días estuvieron altas las aguas sobre la tierra».

Los números referidos por el relato sacerdotal (Gén 7,24) hablan de una inundación que dura ciento cincuenta días; solamente después de trescientos sesenta y cinco días (Gén 8,13) la tierra está nuevamente seca. Según la tradición yavista, la lluvia duró cuarenta días. Durante veintiún días las aguas fueron decreciendo, y después de sesenta y un días (40 + 21), la tierra volvió a ser habitable.

Las aves enviadas fuera del arca al fin del diluvio:

8,8-12:
«Siete días después, para ver si se habían secado ya las aguas sobre la haz de la tierra, soltó una paloma, que, como no hallase dónde posar el pie, se volvió a Noé, al arca, por-

8,7:
«(Noé) soltó un cuervo, que volando iba y venía, mientras se secaban las aguas sobre la tierra».

que las aguas cubrían todavía la superficie de la tierra. Sacó él la mano y cogiéndola la metió en el arca. Esperó otros siete días, y al cabo de ellos soltó otra vez la paloma, que volvió a él a la tarde, trayendo en el pico una ramita verde de olivo. Conoció por esto Noé que las aguas no cubrían ya la tierra; pero todavía esperó otros siete días, y volvió a soltar la paloma, que ya no volvió más a él».

También en este caso aparecen diferencias nada desdeñables: en el relato sacerdotal se envía fuera del arca un cuervo; en la narración yavista, una paloma. Mientras esta última realiza tres vuelos, al cuervo le basta uno solo.

El autor sagrado, que ha procurado sincronizar tan cuidadosamente los textos que tenía a mano, ha dejado en ellos, por otra parte, estas contradicciones. Esta consciente negligencia demuestra que lo interesante para él no era transmitir un informe histórico «exacto», cuidado hasta en los mínimos detalles. La amplitud de miras con que el escritor ha compilado el texto bíblico, pasando magnánimamente por encima de las contradicciones en detalles de importancia secundaria, demuestra que lo que él se propone en primer lugar es *un fin teológico,* que estaba presente tanto en la tradición yavista como en la sacerdotal.

b) Diluvios e inundaciones en la historia de la humanidad

Los términos *era glacial* y *era aluvial* son corrientes en la historia de la tierra y de la humanidad. Si bien los científicos no están de acuerdo respecto al número de las eras glaciales —se ha hablado tan pronto de una sola era glacial como de cuatro (Penck, Brückner), ¡e incluso de doce! (Milankowitsch)—, hoy se considera generalmente que ha habido cuatro eras glaciales, puesto que se ha demostrado la existencia de cuatro morenas fundamentales superpuestas.

El diluvio se subdiviría, pues, en el:

glaciar de Günz,
glaciar de Mindel,
glaciar de Riss,
glaciar de Würm.

La tabla del precedente capítulo 2 demuestra que el *hombre* no apareció en la tierra solamente después del último glaciar (glaciar de Würm), sino que ha sido *testigo y víctima del advenimiento de las eras glaciales e interglaciales.* Inmensas capas de hielo se extendieron desde Escandinavia sobre gran parte de la Europa y del Asia actuales, y a medida que el hielo avanzaba, el hombre retrocedía de las regiones que habitaba. Huyendo del hielo y de la ola de frío que lo acompañaba, el hombre se vio obligado a refugiarse en los lugares en que todavía era posible la vida y que se iban reduciendo progresivamente.

¿Cómo se debe imaginar el fin de una era glacial y el comienzo de una interglacial? Una variación de temperatura provoca la fusión del hielo. La era glacial se transforma en era aluvional. Las avalanchas de agua avanzan a través de gigantescos valles aluviales. Se forman amplias extensiones de mares. Continentes enteros se hunden bajo una compacta masa de agua. Si se piensa que la fusión completa de los hielos de Groenlandia sería suficiente para elevar en varios metros el nivel de los océanos, podemos hacernos una idea de las masas de agua que, al fin de una era glacial, sumergían los continentes. La transición de una era glacial a una aluvial tenía consecuencias tremendas para la humanidad. Después de haber permanecido anidados en los pocos islotes en que habían buscado amparo contra el frío de la era glacial, hombres y animales se veían amenazados por gigantescas masas de agua, que los alcanzaban implacablemente. «Por muy presumible que sea que el período de transformación del hielo en agua haya sido interrumpido por oscilaciones climáticas, debe haber sido siempre muy rápido... Muchas vidas que habían logrado salvarse del hielo fueron arrastradas por el diluvio» (Félix Rüschkamp) (1).

No tiene, pues, nada de extraño que los terrores y sufrimientos de la humanidad preglacial y glacial antigua hayan dejado profundas huellas en la memoria de la posteridad. En casi todos los pueblos de la tierra permanece vivo el *recuerdo de gigantescos aluviones* que causaron estragos en la humanidad. Hasta hoy se conocen 68 *relatos de diluvios,* 13 de ellos procedentes de Asia, cuatro de Europa, cinco de Africa, nueve de Australia y de los mares del Sur, 37 de América septentrional, central y meridional. El más conocido de todos es el relato contenido en la *XI tablilla de la llamada epopeya de Gilgamés,* un

(1) FELIX RÜSCHKAMP, «Wie alt ist das Menschengeschleit», en *Stimmen der Zeit,* 133 (1938), pp. 156-171.

poema babilónico así llamado a causa del nombre de su protagonista.

Es posible, desde luego, que tanto en las narraciones extrabíblicas como en el relato del diluvio sobreviva el recuerdo de una catástrofe prehistórica. Pero si se establece una comparación entre la epopeya de Gilgamés y la narración bíblica, *se percibe evidentemente la inmensa superioridad de la figura de Dios y de la concepción religiosa de la culpabilidad humana, contenidas en la Biblia.* Un especial interés por este tema ha sido suscitado por las publicaciones del inglés sir Leonard Woolley, el cual, en el curso de unas excavaciones por él llevadas a cabo en Mesopotamia, en 1929, habría descubierto las huellas de una *imponente inundación,* acaecida presumiblemente hacia el año 3500 a. de C. *en el territorio comprendido entre el Tigris y el Eufrates,* y que habría afectado a una zona de unos 600 kilómetros de larga por 150 de ancha (2). Sin embargo, hubo demasiada precipitación en identificar esta inundación con el diluvio narrado en la Biblia, puesto que nuevas excavaciones han demostrado que el estrato de fango se encontraba solamente en las depresiones del terreno y no llegaba siquiera a las colinas. Queda excluido, por tanto, que el nivel de las aguas alcanzara al monte Ararat, que tiene 5.157 metros de altura y se eleva 4.335 metros sobre la llanura de Etschmiadzim.

Se va abriendo paso cada vez más la opinión de que en el diluvio bíblico *no* se habría producido una inundación total, sino que solamente se habría sumergido aquella parte de la tierra en que habitaban entonces los hombres. «Que el diluvio no se extendiera a todo el orbe terráqueo es hoy sentencia común de todos los intérpretes católicos; no habría sido físicamente posible. *Acerca de su extensión respecto a los hombres, no reina la misma unanimidad.* Los más siguen pensando todavía, con los antiguos, que se extendió a todos los hombres, sin excepción. Otros, en número reducido pero creciente, opinan que *ni siquiera en cuanto a los hombres fue universal el diluvio.* Se apoyan, por una parte, en los datos de las ciencias profanas (etnografía, lingüística, etc.); por otra parte, en la misma Biblia, que no se ocupa de las ramas laterales que no tienen relación con el pueblo elegido. El diluvio fue un tremendo castigo de la corrupción (Gén 6,1-5), y el arca de Noé, fuera de la cual todos perecieron, es símbolo de la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación (1 Pe 3,20): para la validez de

(2) Leonard Woolley, *Excavations at Ur. A record of twelwe Years Work,* London, Ernest Benne, 1954; *Ur en Chaldée,* Payot, París 1938.

esta doble lección, basta que el diluvio alcanzara a todos los culpables, y que todos los hombres a los que se extendió el diluvio perecieran en él, salvo los refugiados en el arca. Si la ciencia llegase a demostrar ciertamente que no todos los hombres perecieron en el diluvio de Noé, no por eso podría acusarse a la Biblia de error» (A. Vaccari) (3). Johannes Schildenberger ha contestado ya a la pregunta: ¿Por qué habrían podido salvarse los hombres que no fueron afectados por el diluvio?, con las siguientes consideraciones: «Los hombres que conservaron la vida en las regiones no alcanzadas por el diluvio, deben su salvación a Noé, del mismo modo que sus allegados fueron salvados en el arca por la justicia y no por la suya propia» (4).

c) El acento kerigmático

El relato bíblico contiene datos extremadamente precisos, por ejemplo, respecto a las dimensiones del arca. «Hazla así: trescientos codos de largo (el codo = unos 50 cm.), cincuenta de ancho y treinta de alto» (Gén 6,15). El arca tendría, pues:

150 metros de largo,
25 metros de ancho,
15 metros de alto.

El volumen total del arca (unos 65/70.000 metros cúbicos) corresponden poco más o menos a la capacidad de la catedral de Colonia.

Un motivo de credibilidad nos lo ofrece también el hecho de que la narración bíblica hace explícita mención del monte Ararat (Gén 8,4), en el cual se detuvo el arca. El Ararat —que los turcos llaman *Argidah* (monte del arca) y los persas *Kok-i-Nouh* (monte de Noé)— designaba originariamente a la Armenia. Por lo demás, en la ciudad turca limítrofe, Cizre, se muestra un sarcófago de cinco metros de largo, donde reposaría el patriarca Noé.

Las informaciones geográficas, así como la concepción cosmológica, que constituye el escenario de la catástrofe («...se rompieron todas las fuentes del abismo, se abrieron las cataratas del cielo» (Gén

(3) P. A. Vaccari, Notas de la edición de la Biblia publicada por el Instituto Bíblico; confróntese también *Esegesi antica ed Esegesi nuova. Le grandi epoche della storia dell'esegesi biblica*, en *Biblica*, 6 (1925), p. 252.
(4) Johannes Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950.

7,11), no deben relegar a segundo plano las afirmaciones de los principios teológicos.

¿Qué ritmo religioso atraviesa la historia del diluvio?

La figura de Dios.—El narrador yavista esboza una figura de Dios ingenua y genial al mismo tiempo. Con la misma sencillez con que en el relato de la creación y del paraíso ha hablado de las palabras, de las acciones y de los paseos de Dios al fresco del día, ahora escribe: «Viendo Yavé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra..., se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón» (Gén 6,5-6). Nos hallamos, pues, ante una humanización de Dios atrevida, incluso arriesgada e inaudita desde el punto de vista teológico. Se diría como que Dios ya no es el Omnisciente y que se ha visto sorprendido por el modo de obrar de los hombres, hasta el punto de sentir pesar y decidir la destrucción de la humanidad. Los sentimientos humanos de la desilusión y del desaliento son proyectados sobre Dios, sin que por eso su figura aparezca disminuida o incluso anonadada a los ojos del justo del Antiguo Testamento. El narrador yavista estaba tan convencido de la eternidad, de la espiritualidad y de la grandeza de Dios, que podía permitirse humanizarlo hasta ese punto. El sentido de su antropomorfismo no es ni mucho menos una degradación de Dios. El hombre religioso conoce la insuficiencia de sus propias afirmaciones respecto a Dios. Ahora bien. puesto que Dios es para él un «Tú» beatificante, y a veces también angustiante, y él se encuentra en una relación dinámica y existencial con ese «Tú» divino, puede hablar de un Dios «humano». Lo que pretende decir es fruto de la prudencia y de la piedad, aun cuando la forma de expresarlo sea insuficiente e incluso arriesgada desde el punto de vista teológico. En el fondo, el pesar y el profundo dolor de Dios (Gén 6,5ss) quieren dar a entender su gran interés por los hombres.

La corrupción de la humanidad.—Hay que leer en voz alta el texto hebreo, para medir, a través de su monotonía, todo el alcance de las palabras: «La maldad de los hombres sobre la tierra era grande y *todos* los pensamientos de su corazón sólo y *siempre* tendían al mal» (Gén 5,6). La imponente y maciza masa del pecado se pone de manifiesto con los términos «todos..., siempre». El hombre, creado a ima-

gen de Dios, se ha transformado en un adversario de Dios, en la imagen del demonio (Gén 6,11ss).

De la *masa damnata* se destaca Noé. «Pero Noé halló gracia a los ojos de Yavé... Noé era varón justo y perfecto entre sus contemporáneos, y siempre anduvo con Dios» (Gén 6,8-10). El escritor sagrado no se ha limitado a seguir el oscuro río del pecado después de Caín, sino que ha seguido también ese hilo sutil de buena voluntad y de piedad que se puede descubrir en la humanidad después de Abel y Set, concedido por Dios a los hombres en sustitución de Abel (Gén 4,25). Después de Abel y Set, la línea de la salvación pasa por Enós, el hijo de Set. «Entonces se comenzó a invocar el nombre de Yavé» (Gén 4,26). En esta exigua línea de la salvación se encuentra también Noé, a quien Dios le asegura: «Cuanto hay en la tierra perecerá. Pero contigo haré yo mi alianza» (Gén 6,17-18). Noé se convierte en una bendición para toda su familia, porque será salvado con sus hijos, con su mujer y con las mujeres de sus hijos (Gén 6,18). *El individuo tiene una función salvadora y santificadora para toda la comunidad.*

El juicio.—El castigo de Dios es terrible. «Perecieron cuantos animales se movían en la tierra, aves, ganados, bestias y todos los reptiles que se arrastraban por la tierra, todos los hombres y todo cuanto vivía sobre la tierra seca. Fueron exterminados todos los vivientes sobre la superficie de la tierra, desde el hombre a la bestia y los reptiles, y las aves del cielo, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca» (Gén 7,21-23). De esta narración emana una angustia apocalíptica.

El primer juicio universal de Dios es tremendo y contiene una afirmación escatológica, porque el espantoso castigo divino que se abatió sobre la humanidad en forma de diluvio, nos indica la tremenda realidad del castigo eterno. No se puede rechazar el amor de Dios sin ser rechazado por El. Dios rechaza a quien primero lo ha rechazado a El, a pesar de todas las solicitaciones de la gracia. Renunciando a castigar al hombre que persevera en el mal consciente o temerariamente, Dios mostraría aprobar la rebelión contra El. Tras el castigo del diluvio está el reconocimiento de que la vida del hombre no es un juego y que su respuesta negativa no se extingue sin eco.

La alianza con Noé.—Las palabras: «Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: Procread y multiplicaos, y llenad la tierra... Vos-

otros, pues, procread y multiplicaos y henchid la tierra y dominadla» (Gén 9,1-7), que se leen después del diluvio y el sacrificio de Noé, parecen un eco de las palabras que, tiempo atrás, había dirigido Dios a los hombres en el paraíso terrenal (Gén 1,28ss). Si entonces Adán era el cabeza de la primera humanidad hasta el diluvio, ahora *Noé viene a ser la cabeza de la segunda humanidad después del diluvio.* Con Adán, los hombres perdieron la amistad divina; con Noé se establece un nuevo contacto de Dios con la humanidad. «Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia... y con todo ser viviente» (Gén 9,9). Noé es el punto de contacto entre Dios y los hombres; pero, como tal, representa algo más que a sí mismo. *Es el representante de toda la humanidad.* Es una «personalidad corporativa», en la cual se condensa toda la humanidad y se hace capaz de un nuevo encuentro salvífico con Dios. Se ha hablado también, con razón, de una «despersonalización» de Noé, porque con él se abren los horizontes de la humanidad. «Fueron los hijos de Noé salidos del arca Sem, Cam y Jafet..., y de ellos se pobló toda la tierra» (Gén 9,18). Esta universalidad queda ulteriormente subrayada por la tabla de las naciones (Gén 10,1-32), que quiere mostrar cómo todos los pueblos surgidos después del diluvio descienden de las tres familias de Sem, Cam y Jafet.

El escritor sagrado, a quien interesa la historia de la salvación, no pretende en modo alguno afirmar que Noé, con su familia, haya sido el tronco de todas las razas antiguas y modernas de la humanidad. La tesis según la cual los tres hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, serían el tronco, respectivamente, de los europeos blancos, de los mongoles amarillos y de los africanos negros, es insostenible. Félix Rüschkamp se pregunta justamente: «¿Se ha visto alguna vez a un padre con hijos tan diferentes? Como es sabido, los semitas, los camitas y los jafetitas pertenecen a la esfera racial europida, en la medida en que no se han mezclado con la raza negro-európida de los etíopes. Noé, pues, era un európida, y lo mismo sus hijos» (5).

La pretensión de extraer informaciones de carácter biológico de la sagrada Escritura, la cual no se propone semejante intento, y de hacer comenzar la diferencia de las razas sólo a partir del diluvio, es, por tanto, inadmisible. Ya los descendientes de Adán (Gén 4,16) se habían desparramado por gran parte de la tierra. Si se admite que

(5) FELIX RÜSCHKAMP, «Zur Art und Rassengeschichte des Menschen», en *Stimmen der Zeit,* 139 (1946-1947), pp. 203-309.



Por amable concesión de C. E. Kösel Verlag. de Mónaco de Baviera, Biblia escolar *Reich Gottes.*

el diluvio no fue universal, de modo que no todos los hombres fueron afectados por él, y que ya antes de él se había producido una evolución espontánea de las razas, se explica también por qué en muchos pueblos, por ejemplo entre los árabes, los chinos, los japoneses y algunas tribus africanas, no se encuentra ningún relato del diluvio.

La sagrada Escritura no pretende en modo alguno transmitir nociones científicas. Lo único que le interesa es seguir la *historia de la salvación,* considerando constantemente a la humanidad y a toda la creación bajo esta amplia perspectiva.

Como tercer signo de la salvación, aparece el *arco iris* (Gén 9,12-17)

para indicar el camino de la humanidad hacia la venida de Cristo. La xilografía de Walter Habdank: *Noé en el arca* expresa vigorosamente hasta qué punto la enunciación kerigmática de la historia de Noé puede transformarse en instancia existencial: no presenta una exposición de todos los animales salvados en el arca, sino que en el centro de la escena está exclusivamente el hombre, es decir, Noé, y precisamente el hombre de la fe confiada y de la esperanza inquebrantable, la creatura de Dios, necesitada de redención. No hacen falta muchas palabras para ilustrar esta xilografía: cualquiera que contemple esa figura humana se reconoce claramente en ella.

d) Indicaciones metodológicas

El mensaje bíblico sobre el diluvio no debe transformarse en una lección de crítica textual. Solamente los adultos están en condiciones de comprender la problemática de los dos relatos paralelos.

Está mucho más en consonancia con la concepción bíblica la vinculación con la historia de la salvación, mostrando cuán enormemente había aumentado el pecado después de Caín. Se puede prolongar la línea de la caída y, al mismo tiempo, poner de relieve el amoroso interés de Dios, que en su alianza con Noé se inclina hacia los hombres para habitar nuevamente en medio de ellos.

La enseñanza más eficaz de esta narración bíblica es *la tremenda gravedad del castigo divino,* del que nadie puede escapar.

> «Ten presente que de todo esto
> te pedirá cuenta Dios» (Ecl 11,9).
> «Sí, Señor, Dios Omnipotente,
> tus castigos son verdaderos y justos» (Ap 16,7).

8. LA TORRE DE BABEL

La prehistoria bíblica reanuda continuamente los diversos hilos del pensamiento para formar nuevos puntos de enlace. La historia de la torre de Babel (Gén 11,1-9) constituye uno de esos nudos, en el que se entrelazan dos series de ideas: por una parte, se manifiestan una vez más el creciente desarrollo y la continua afirmación del pecado, a pesar de la alianza de Dios con Noé; por otro lado, se repite el tema de la construcción de la ciudad, que había aflorado en la historia de Caín (Gén 4,17). La naturaleza, obra de Dios, se contrapone a la ciudad, que es obra del hombre. La inteligencia de este último se va despertando *en esa forma de orgullo prometeico, que hace de él un antagonista* de Dios. La ciudad se convierte en la sede del mal, en el centro de la idolatría. Es innegable que en esta desvalorización de la ciudad interviene la mentalidad de los beduinos y de los habitantes de la estepa. «Babel es la figura de la falsa unidad, de la alianza entre la naturaleza y la fuerza del hombre, que éste persigue independientemente de Dios» (1).

a) Consideraciones de crítica textual

El relato bíblico de la construcción de la torre de Babel se compone apenas de nueve versículos (Gén 11,1-9). Pero *su misma situación en el conjunto del Pentateuco* es digna de un particular relieve. «Toda la profundidad y la amplitud teológica del relato de la torre de Babel solamente se pueden comprender si se considera el pasaje en cuestión dentro del gran contexto del Génesis. El relato se encuentra, en efecto, precisamente en medio de las dos partes de que se compone la sagrada

(1) JOSEF BERNHART, «Pfingsten und Babel», *Beitrag in Die Botschaft des Geistes*, Keklinghausen 1939.

Escritura. Porque el Génesis, e incluso toda la Biblia, se divide en dos grandes partes, la primera de las cuales comprende la «prehistoria», es decir, los once primeros capítulos del Génesis, mientras la segunda contiene todo el resto hasta el segundo libro de los Macabeos, e incluso hasta el Apocalipsis... La primera parte es absolutamente universal y narra la historia de la salvación de toda la humanidad... Pero a partir del capítulo doce del Génesis hasta el fin del Antiguo Testamento, la situación es totalmente diferente. Se trata de la salvación de *un pueblo escogido*» (2).

Es verdad que el texto —considerado bajo el aspecto de la historia de la civilización— contiene indicaciones de carácter etnológico que no se refieren ya al paleolítico prehistórico, sino que se extienden hasta el neolítico histórico. Pero aun cuando se sirve de los conceptos etnológicos del neolítico («Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego... Y se sirvieron de los ladrillos como de piedra, y el betún les sirvió de cemento... Vamos a edificarnos una ciudad y una torre»), el escritor sagrado alude a toda la humanidad. «Allí confundió Yavé la lengua de la tierra *toda,* y de allí los dispersó por la faz de *toda* la tierra» (Gén 11,9). Para el autor bíblico, la palabra *todo* significa *universalidad,* y por eso, desde el punto de vista de la historia de la salvación, el relato pertenece todavía a la primera parte de la sagrada Escritura, porque habla de la *historia de la salvación de toda la humanidad,* sin restringir la perspectiva a un solo pueblo.

La historia de la torre de Babel es *obra del escritor yavista.* La redacción actual debe haber sido compilada hacia el IX u VIII *siglo* a. de C. Sería erróneo, sin embargo, suponer que en los tiempos precedentes a la redacción yavista no existiese ninguna relación oral o escrita de este episodio. Según A. Parrot, el relato bíblico «se basa evidentemente en una tradición mucho más antigua» (3). El texto actual es unitario, es decir, no es el resultado de una fusión de la tradición yavista con la sacerdotal, sino que contiene solamente las ideas del redactor yavista y está escrita en su estilo.

---

(2) GUSTAV CLOSEN, «Wege in die Heilige Schrift», en *Theologische Betrachtungen über religiösen Grundfragen des Alten Bundes,* Regensburg 1935, 2.ª edición.

(3) A. PARROT, *Cahiers d'Archéologie biblique,* nn. 1 y siguientes, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, desde 1952.

b) **Particularidades etnológicas**

Si se examina la función literaria del relato de la torre de Babel, se cae en la cuenta de que persigue una *doble finalidad.*

a) Por una parte, su concisa exposición ha de hacer de puente entre la prehistoria y la historia. Hubert Junker ha escrito que el relato de la torre de Babel no tiene ningún paralelo en la literatura oriental antigua. Es «un sucinto compendio que *resume en una breve representación dramática* un largo proceso histórico, simbolizado en la torre de Babel» (4).

b) Por otra parte, esta narración prehistórica trata de establecer *un lazo de unión con la vida de Abrahán.* El horizonte histórico de amplitud universal se restringe a la Mesopotamia, la patria de los antepasados de Abrahán (Gén 11,31ss). De la historia de la humanidad se pasa a la historia de una familia, de una *tribu,* de un solo pueblo.

Durante algún tiempo, el relato de la torre de Babel fue relegado al reino de las fábulas o leyendas. Pero las inscripciones cuneiformes y, en particular, las excavaciones llevadas a cabo en Babilonia, especialmente por Robert Koldewey y por Bruno Meissner, han permitido controlar y confirmar la historicidad de las noticias bíblicas. No se trata en modo alguno de invenciones fabulosas ni de productos de la fantasía religiosa. El texto bíblico contiene tantos datos etnológicos, que ya no es posible considerarlo como una piadosa pero utópica leyenda.

«... *desde Oriente*» (Gén 11,2).—Según el texto bíblico, los hombres que levantaron la torre de Babel no habitaban originariamente la tierra que se extiende entre los dos ríos Eufrates y Tigris, sino que venían «del Oriente», es decir, tenían su morada al oriente de la Mesopotamia. Actualmente sabemos que, al comienzo del quinto milenio antes de Cristo, inmigraron al país entre los dos ríos numerosos étnicos (por ejemplo, los sumerios y los acadios). Los estudios sobre la lengua y el alfabeto sumérico han demostrado que el pueblo de los sumerios procedía de una región montañosa del este o del nordeste. En la escritura ideográfica sumerio-babilónica, el signo *monte* (tres cimas diseñadas esquemáticamente) indica también *territorio, salida del sol y oriente.*

(4) Hubert Junker, «Aufbau und theologischer Hauptinhalt des Buches Genesis», en *Bibel und Kirche,* 17 (1962), pp. 70-78. Del mismo autor, *Genesis* (Echter-Bibel), Wurzburg 1949.

«... *una llanura en la tierra de Senaar*» (Gén 11,2).—Se ha demostrado la existencia de la palabra *Senaar (Senear* y *Sinear)* en la escritura cuneiforme. Ya en Gén 10,10 se habla de la «llanura de Senaar», en la cual se habían establecido los descendientes de Cam. Allí se había establecido también Nemrod, el gran cazador nómada (Gén 10,9). La expresión *Senaar* o *Sinear* es el nombre más antiguo con que se había designado la Mesopotamia septentrional. El nombre de Senaar se cita también después repetidamente (Gén 14,1 y 9; Dan 1,2; Zac 5,11).

«... *vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego*» (Gén 11,3).—El origen y el desarrollo de la civilización babilónica se caracterizan por los ladrillos. Puesto que en la vasta llanura que se extiende entre el Tigris y el Eufrates no había canteras y escaseaba también la madera, los acadios y los sumerios hubieron de servirse de otro material de construcción, del que les era fácil disponer. Del terreno aluvial arcilloso podían formar ladrillos cuadrangulares, que hacían secar al sol y después utilizaban para la construcción de las casas. Los acadios y los sumerios se servían también de ladrillos cocidos y endurecidos al fuego. Los ladrillos babilónicos eran generalmente cuadrados, con 31-34 cm. de lado y 8-10 cm. de espesor. Puesto que en los ladrillos empleados para la construcción de edificios estatales, templos y palacios reales se grababa el nombre y el título del soberano, constituyen preciosos puntos de referencia para la historia. La civilización sumerio-babilónica, comprendida entre finales del cuarto milenio y principios del tercero a. de C., se designa también con el nombre de *civilización del ladrillo,* precisamente porque se caracteriza por el uso de dicho material de construcción.

«... *el betún les sirvió de cal*» (Gén 11,3b).—Los acadios, los sumerios y los babilonios no disponían en su país de yacimientos calcáreos, y para unir los ladrillos recurrieron al betún, que era abundante allí. Todavía hoy, la mayor riqueza de Irak y del Próximo Oriente consiste en los yacimientos de petróleo y de asfalto. El asfalto, que la Biblia llama «betún», sustituye perfectamente a la cal y se emplea para diversos usos: para proteger de la humedad las paredes maestras de las casas, sobre todo en las crecidas del Tigris y del Eufrates; para asegurar la duración de las labores tejidas de juncos o pajas; para defender las naves contra las infiltraciones de agua. El asfalto era también un importante artículo de exportación, que se intearcambiaba principal-

mente con trigo egipcio (Ex 2,3). Los ladrillos y el asfalto son las principales características de la civilización sumerio-babilónica.

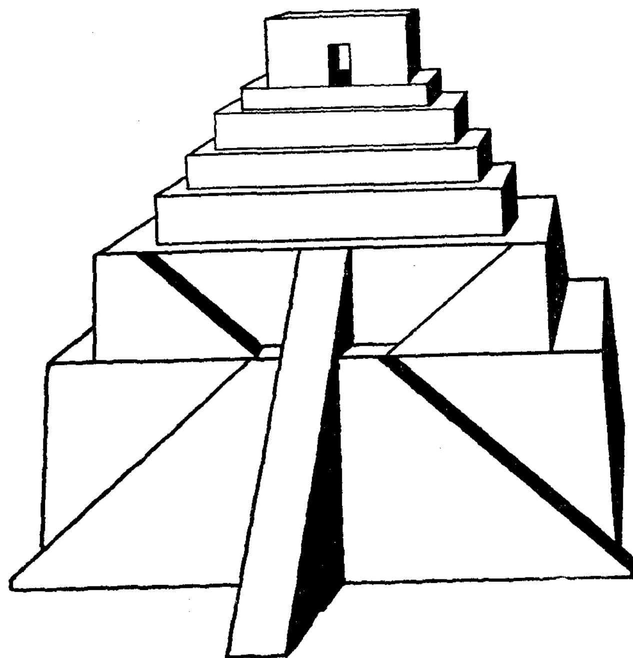
«... *vamos a edificarnos una ciudad y una torre*» (Gén 11,4).—Las ciudades babilónicas se caracterizaban por gigantescos templos y torres. El signo ideográfico que designa la ciudad babilónica es la *Ziggurat,* que es el término acádico con que se indica la *torre escalonada.* En las excavaciones llevadas a cabo en el lugar donde se levantaba la antigua Babilonia, se ha descubierto la planta de un gigantesco templo y de una torre: el templo se llama *E-saglia,* la torre *E-aemenanki.* Si bien de esta «torre de Babilonia» no queda hoy más que una gran concavidad, en la que se encuentra una enorme masa de arcilla, es posible no obstante hacerse una idea de su aspecto a base de las inscripciones cuneiformes y los relatos del historiador griego Herodoto (484-420 antes de Cristo) (5).

Las torres babilónicas eran escalonadas, con terrazas, y se componían generalmente de siete pisos superpuestos. Cada piso era menor que el inferior y se unían entre sí por una imponente escalinata. La colosal construcción se levantaba sobre una base de 8.100 metros cuadrados (90 metros por 90 metros). Cada una de las terrazas estaba dedicada a uno de los siete planetas del zodíaco y estaban revestidas al exterior de azulejos esmaltados de varios colores. Así, a la grandiosidad de la construcción se añadía el esplendor del colorido, que, bajo la deslumbrante luz oriental, fascinaba a los visitantes y a los peregrinos. Se calcula que para la construcción de una torre escalonada de 90 metros de altura harían falta unos 85 millones de ladrillos.

Bruno Meissner ha calculado las dimensiones de los siete pisos de la torre de Babel, basándose en los resultados de sus propias excavaciones; y H. C. Rawlinson, por su parte, deduce, por los restos de la construcción, los siguientes colores de los azulejos:

Piso	Largo	Ancho	Alto	Color
1	90 m.	90 m.	33 m.	negro (Saturno).
2	78 m.	78 m.	18 m.	rojo oscuro o anaranjado (Júpiter).
3	60 m.	60 m.	6 m.	rojo (Marte).
4	51 m.	51 m.	6 m.	dorado (Sol).
5	42 m.	42 m.	6 m.	amarillo claro (Venus).
6	33 m.	33 m.	6 m.	azul turquesa (Mercurio).
7	24 m.	21 m.	15 m.	plateado (Luna).

(5) HERODOTOS, 484-420 a. C., *Historia,* libro I *(Clío),* n. 181, Les Belles-Lettres, París 1932.



El último piso era un templete vacío «un espléndido santuario... construido con brillantes azulejos de mayólica azul», como dice una inscripción cuneiforme.

Origen de las torres escalonadas.—Los edificios en forma de torre son tan característicos de la civilización y de la religión sumerio-babilónica, y tan únicos en su género en toda la antigüedad oriental, que merece la pena indagar los motivos que les dieron origen. Los sumerios inmigraron a la llanura de Senaar desde una región montañosa nor-oriental en el IV milenio antes de Cristo. Se puede suponer, pues, con seguridad que, en su país de origen, veneraban a sus dioses en las alturas y en las cimas de las montañas. Para poder seguir practicando sus costumbres religiosas, incluso después de su inmigración a la llanura de Senaar, levantaron colinas artificiales sobre las cuales celebraban *su culto de los altos lugares*. De aquellas colinas sagradas, al principio muy primitivas, fueron desarrollándose posteriormente otras formas más perfectas, que culminaron en los *Ziggurats* de terrazas.

La torre escalonada constituía, pues, el signo manifiesto del culto de divinidades extranjeras, y por eso debía representar, a los ojos de los piadosos israelitas, devotos de Yavé, el *símbolo de la idolatría.*

c) **Observaciones filológicas**

La historia bíblica de la torre de Babel suele ir ordinariamente vinculada con la *confusión de las lenguas.* Es una convicción ampliamente difundida que, hasta el momento de la catástrofe de Babel, los hombres hablaban un solo idioma, que se habría diferenciado después, súbitamente, a consecuencia del juicio divino. En este caso, la Biblia vendría a encontrarse en un conflicto inconciliable con la filología, como sucedió en siglos pasados con la concepción galilea del universo y con la teoría biológica de la evolución.

Las investigaciones correspondientes han demostrado que las diversas lenguas son el resultado de una lenta evolución.

Ahora bien, ¿hay realmente en la Biblia alguna afirmación perentoria respecto a la *formación de los idiomas?* Del mismo modo que anteriormente hemos afirmado que la Biblia no es un tratado de física, ni de biología, así ahora podemos decir que tampoco es un *manual de lingüística.* Al escritor sagrado le interesa la salvación de los hombres, y no la transmisión de nociones profanas.

El mensaje bíblico sobre la historia de la torre de Babel ha sido desviado, al igual que tantos otros, por el falso camino de una exégesis demasiado aferrada a la letra. Hay que reconocer, no obstante, que el mismo escritor sagrado ha dado pie a esta *interpretación equivocada,* en cuanto ha hecho de la necesidad virtud. El autor yavista conocía ciertamente la palabra sumeria *Babel (bal-ili* o quizá *babu ellu = puerta santa),* pero no sabía el significado de esa palabra en sumerio. Recurrió, pues, al procedimiento, ciertamente errado desde el punto de vista filológico, pero impresionante e incluso convincente para el sencillo lector, de explicar la exótica palabra sumeria con un término hebreo, que se le asemejaba por asonancia, y creyó haber encontrado esta palabra mágica en el hebreo *balal* (= confundir). Entre las líneas de su narración vibra todo el gozo del descubrimiento que lo animaba cuando escribía que a la ciudad le fue dado el nombre de «Babel, porque allí confundió Yavé la lengua de la tierra toda» (Gén 11,9).

Partiendo de esta equivocada interpretación, no es posible deducir de este pasaje bíblico una súbita confusión de las lenguas... Teniendo en cuenta las investigaciones más recientes, ni siquiera otras expresiones, como «confundamos su lenguaje» (Gén 11,7), pueden ser aducidas como argumentos en favor de una confusión de las lenguas. Gustav Closen (6) ha podido proporcionar la prueba científica segura de que el uso de la palabra *lengua* no implica ninguna afirmación de carácter filológico. En las antiguas inscripciones con que los asirios celebraban las victorias de sus reyes, se encuentran repetidamente expresiones de este tipo: «...Unificar la lengua de un país», o «unificar la boca de los hombres». Estas locuciones no pretenden dar a entender que los conquistadores asirios obligasen a los pueblos por ellos vencidos o sojuzgados a abandonar su dialecto propio para adoptar la lengua del vencedor. Ciertamente, ésta se empleaba en todas las actas oficiales, pero las expresiones citadas significan solamente que los pueblos vencidos —aunque conservando su lenguaje originario— quedaban sometidos a una unidad política, económica y religiosa. Esta *locución asiria,* que indudablemente se remonta a una época muy posterior, ofrece una preciosa ayuda para interpretar el relato bíblico de la edificación de la torre según la mentalidad del antiguo Oriente. El lector europeo ha entendido la palabra «lengua» como un «idioma» efectivo, y ha seguido sin más la pista equivocada que le había indicado el intérprete yavista de la palabra sumeria *babel.*

Por eso, cuando la sagrada Escritura dice: «Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras» (Gén 11,1), hay que pensar solamente en una unidad política y económica. Y cuando la misma Biblia afirma: «Allí confundió Yavé la lengua de la tierra», quiere decir que la unidad política se había roto, que las razas originariamente unidas se dividían por motivos egoístas o nacionalistas y se formaban islotes lingüísticos con el consiguiente desarrollo de nuevos dialectos y nuevos idiomas.

De este modo queda restablecida la *exacta relación entre causa y efecto.* Si hasta ahora la confusión de las lenguas ha sido considerada como la causa de la división de los pueblos, ahora nos damos cuenta de que, en realidad, no se entendieron porque *no quisieron entenderse.* Aunque su lenguaje siguiese siendo el mismo, no hablaron ya entre sí. Las verdaderas causas de la desunión, que produjeron la dispersión de

(6) GUSTAV CLOSEN, «Wege in die Heilige Schrift», *Theologische Betrachtungen über religiöse Grundfragen des Alten Bundes,* Regensburg 1955.

los pueblos, son la discordia interna, la envidia y el odio. Apelar a la Biblia para explicar la formación de los idiomas humanos es tan improcedente como apelar a los hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet, para explicar el origen de las razas humanas.

d) El acento kerigmático

La intención teológica del relato bíblico de la construcción de la torre de Babel aparece evidente tan pronto como se elimina el impedimento debido a las exégesis de la confusión de las lenguas, que no permite llegar al núcleo central. Su verdadero *sentido kerigmático* solamente se comprenderá después de conocer cómo han de entenderse, según el modo de hablar y la mentalidad del Oriente antiguo, las expresiones «una sola lengua..., confundir las lenguas».

El fin del relato consiste en explicar la multiplicidad de los pueblos y de las lenguas, y, sobre todo, la amarga realidad de que las diversas naciones no formen una grande y pacífica familia humana, sino que se combatan entre sí llenas de odio. Si se tiene presente que el escritor yavista escribe en el IX u VIII siglo antes de Cristo y que, por aquella época, el pueblo de Israel había experimentado en más de una ocasión, y de modo en extremo doloroso, que podía ser triturado por los poderosos bloques de los imperios orientales, el color histórico y la inserción del relato de la torre de Babel en la historia contemporánea resultan del todo evidentes.

El empalme de la tabla de las naciones, sacerdotal (Gén 10,1-32), con la historia yavista de la torre de Babel (Gén 11,1-9) demuestra que el pueblo de Israel no se ha limitado a registrar la existencia de los diversos pueblos, sino que ha interpretado a la luz de la historia de la salvación sus relaciones sin paz. La tabla de las naciones y la historia de la torre de Babel constituyen, pues, *un esquema de la teología hebrea de la historia:* el juicio de Dios se abate sobre las naciones: hay un solo pueblo sobre el cual reposan la gracia y la gloria del Señor: el pueblo escogido de Israel, la descendencia de Abrahán. Es evidente, pues, que la tabla de las naciones y la historia de la torre de Babel constituyen un importante, más aún, necesario elemento de unión entre la historia universal y la de Abrahán y su descendencia.

Pero en este relato aflora otra idea fundamental de la prehistoria bíblica, o sea, el *oscuro río del pecado.* Si se tiene en cuenta, sobre todo,

la forma expresiva del mundo oriental antiguo, se ven aparecer en primer plano *la maldad y el odio de los hombres entre sí.* Cuando no se adora al verdadero Dios, las relaciones humanas se desintegran. Aunque hablen el mismo idioma, los hombres ya no se comprenden, porque no quieren comprenderse. Siguen unidos todavía en el *no* titánico contra Dios, pero cuando se pasa a la distribución de las tareas terrenas, la cohesión de los enemigos de Dios se desmorona, porque cada cual cree ser víctima de la prepotencia del otro. El motivo más profundo de la desunión entre los pueblos es la desunión de la fe. El que reniega de Dios y del ordenamiento divino de la vida no puede edificar una sociedad duradera y feliz. El culto del único Dios verdadero es el cimiento más seguro para la libertad y el bienestar de un pueblo. Otras naciones podrán triunfar, por un cierto período de tiempo, sobre el pueblo fiel; podrán sojuzgarlo y deportarlo; pero el poderoso brazo de Dios lo protegerá, lo libertará y confundirá a sus enemigos. La historia de la torre de Babel no está destinada, por tanto, solamente a proporcionar una *orientación histórica,* sino también a *consolar al pueblo de Israel en los períodos de crisis y desventura.*

La torre de Babel es el símbolo de la impiedad, de la idolatría. En el lenguaje de los profetas, la «pecadora Babilonia» es el *símbolo y la figura de todo el mundo enemigo de Dios* (Jer 50 y 51; Is 13 y 14). Cuando los hebreos se encontraban en la cautividad de Babilonia, el montón de ruinas de Ziggurat de Babel era para ellos *un signo manifiesto del juicio de Dios.* En el Apocalipsis, Babilonia es el símbolo del mundo sin Dios en general (Ap 14,8; 16,19; 17,1-18; 18,1-24), que acaba siendo abatido y queda convertido en «morada de demonios, guarida de todo espíritu inmundo» (Ap 18,2), para ceder el puesto a otra ciudad, la nueva Jerusalén (símbolo de la humanidad unida a Dios).

Al autor bíblico le interesa presentar a Dios como *Señor de la historia y de todos los pueblos.* Ante la sublimidad y el poder de Dios, la empresa de los hombres que pretenden construir una torre «cuya cúspide toque a los cielos» (Gén 11,4), es simplemente ridícula, tanto que Dios ha de «bajar» (Gén 11,5) para «ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres» (Gén 11,5). Cuando el escritor sagrado habla de una «bajada» de Dios, quiere simplemente contraponer la grandeza de Dios a la mezquindad de la obra humana, sirviéndose para ello de la costumbre de las torres escalonadas, de cuya

cima descendían los ídolos, en solemne procesión, al encuentro de los hombres.

El hombre sin o contra Dios acaba siendo un tormento para sí mismo y para el prójimo. «No se entendían unos con otros a causa de la discordia de los ánimos y de lenguajes. Esto pudo suceder por un proceso natural, acelerado entonces por las circunstancias; pero todo acontecimiento está en las manos de Dios, que guía a la humanidad, y el hombre se ve obligado a reconocer su propia impotencia» (7).

Mientras hasta ahora, a lo largo del oscuro camino seguido por la humanidad pecadora, brillaban algunos faros de la divina gracia —el consuelo de Dios (Protoevangelio) en el momento de la expulsión del paraíso terrenal (Gén 3,15); la señal de la protección otorgada a Caín (Gén 4,15), y el arco iris aparecido después del diluvio para simbolizar la alianza de Dios (Gén 9,12 y ss)—, ahora da comienzo una era privada de gracia. El texto de la historia de la torre de Babel se cierra bruscamente (Gén 11,9) sin que una palabra de gracia siga al juicio divino.

e) **Indicaciones metodológicas**

Será oportuno y necesario aludir a la *situación histórica* en que se encontraba el pueblo de Israel en el momento de la redacción del texto: *el pueblo escogido en medio de poderosas naciones paganas.*

Imperio asirio

Pueblo de Israel

Imperio egipcio — Reino moabítico

Si se admite, además, que el texto actual fue redactado en el período posterior al destierro (hacia el siglo V a. de Cristo), se podrá citar también el *imperio babilónico* y el *gran imperio persa.*

¿Por qué los pueblos no se entienden pacíficamente? La respuesta es la torre de Babel, cuyas ruinas han contemplado muchos hebreos en la cautividad asiria y babilónica: *sobre los pueblos paganos penden la espada del juicio y la maldición de Dios.* El origen de la desunión entre los pueblos es el alejamiento de la fe en el único Dios. Solamente

(7) A. VACCARI, *op. cit.*

si los pueblos se unen en la fe y en la adoración del único Dios verdadero, podrán tener concordia y paz entre sí.

Para poder abrir las mentes a esta verdad es necesario mostrar el significado originario de la palabra sumeria *lengua*. Solamente después de salir del *callejón sin salida de la «confusión de las lenguas»* se podrá intuir el significado religioso de la historia de la torre de Babel. La locura de los constructores de la torre de Babel tiene un eco en el Prometeo griego y en la voluntad de poder del superhombre de nuestro tiempo.

> «Ser hombre completamente, honestamente, y enteramente
> por sí mismo, absolutamente sin Dios:
> éste es el gran peligro y el ansia característica
> de nuestro tiempo» (R. G. Binding) (8).

Esta arriesgada empresa fracasó en Babilonia, y fracasará en todos los tiempos; y, por añadidura, el hombre tendrá que responder de ella ante el tribunal de Dios.

---

(8) ROBERT BINDING, 1867-1938.

9. LA CRONOLOGIA DE LA PREHISTORIA BIBLICA

El obispo anglicano irlandés James Ussher estudió a fondo la Biblia antes de publicar, en 1654, la *fecha precisa* de la creación del mundo, que, según él, habría sido creado exactamente el 26 de octubre del año 4004 a. de C., a las nueve de la mañana. Partiendo de esta fecha, fijó con precisión el día y la hora no solamente de cada una de las jornadas de la creación, sino, además, de todos los acontecimientos de la historia de la humanidad y, en particular, del pueblo escogido.

También el *Martirologio Romano* relaciona el nacimiento de Cristo con la historia del universo y de la humanidad, y da la cifra exacta del tiempo transcurrido entre la creación del mundo y el nacimiento de Cristo:

> «En el año de la creación del mundo,
> cuando Dios, en el principio, creó el cielo y tierra, 5199;
> del diluvio, 2957;
> del nacimiento de Abrahán, 2015;
> de Moisés y de la salida del pueblo de Israel de Egipto, 1510;
> de la unción de David como rey, 1032;
> ....
> Jesucristo, Dios eterno e Hijo del Eterno Padre,
> quiso santificar el mundo con su santo advenimiento».

También las cuatro semanas del Adviento han sido fijadas de acuerdo con la idea de que entre Adán y Cristo transcurrió un período de unos 4000 años.

a) Los números en la Biblia

Los escritores de la Biblia se preocupan de unir a Adán con Cristo a través de una línea biológica y cronológica bien precisa, de la cual

se hace eco el Nuevo Testamento y, en particular, el evangelista san Lucas (3,23-38).

En el Antiguo Testamento, el *período de tiempo comprendido entre Adán y Cristo* está subdividido en tres partes:

Adán-diluvio (Noé)
Diluvio-Abrahán
Abrahán-Cristo.

Pero, de un examen de los *datos numéricos contenidos en los diversos manuscritos,* resulta que entre éstos no existe ningún acuerdo y no se puede deducir de ellos ningún cómputo preciso. Como fuentes principales, se toman en consideración el *texto hebreo masorético* (del cual depende, en cuanto a la cronología, el texto latino de la Vulgata) el *Pentateuco samaritano* y la *Versión griega de los Setenta,* cuyos datos numéricos han sido aceptados por el historiador judío Flavio Josefo († alrededor del año 100 después de Cristo).

El Pentateuco samaritano ofrece datos cronológicos solamente hasta la conquista del país de Canán bajo Josué, sucesor de Moisés.

Buenas indicaciones sobre la cronología bíblica y su correspondencia con la historia egipcia, babilónica y asiria se encuentran en el Diccionario Bíblico de Herbert Haag, en la palabra *Cronología.*

	Texto masor.	Pentat. samar.	Setenta
Desde Adán al diluvio	1656	1307	2242
Desde el diluvio a Abrahán	290	940	1070
Desde Abrahán a Cristo	2168		1953
Desde Adán a Cristo	4114		5265

Es digno de atención el *modo según el cual se nos proporcionan los datos numéricos:* es decir, se declara la edad del patriarca en la época en que le nació el primer hijo, y después el número de años que todavía vivió. «Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen y semejanza, y le llamó Set; vivió Adán después de engendrar a Set ochocientos años, y engendró hijos e hijas» (Gén 5,3-4). De la suma de ambas cifras se deduce la edad total de un hombre. Ahora bien, la edad total de la humanidad desde Adán hasta Noé, por ejemplo, se calcula sumando los datos relativos a la edad de los diversos patriarcas en el momento del nacimiento de su primogénito.

El capítulo 5 del Génesis transmite dos series de números desde Adán hasta Noé, o sea, los correspondientes al momento del nacimiento del primogénito y a los años que cada patriarca vivió después.

Según el texto masorético, *el tiempo transcurrido entre Adán y Noé* puede calcularse como sigue (Gén 5,1-32):

	Edad en el momento de nacer el primogénito	Años que vivió después	Años de vida en total
Adán	130	800	930
Caín (Abel) Set	105	807	912
Enós	90	815	905
Cainán	70	840	910
Malaleel	65	830	895
Jared	162	800	962
Enoc	65	300	365
Matusalén	187	782	969
Lamec	182	595	777
Noé	500	450	950
	Años que tenía cuando el diluvio.		

Intervalo de tiempo entre Adán y el diluvio: 1656 años.

El tiempo transcurrido entre el diluvio y el nacimiento de Abrahán se calcula a base de la descendencia de Sem (Gén 11,10-26):

Noé (Gén 9,18)			
Jafet			
Cam			
Sem	100	500	600
Arfaxad	35	403	438
Sale	30	403	433
Heber	34	429	463
Paleg	30	209	239
Reu	32	207	239
Sarug	30	200	230
Najor	29	119	148
Teraj	70	205	275
Abrahán			

Tiempo transcurrido entre el nacimiento de Sem y el de Abrahán: 390 años.

Puesto que Sem sobrevivió al diluvio con Noé, del número de 390 años, que hemos asignado arriba al tiempo transcurrido entre el nacimiento de Sem y el de Abrahán, hay que restar 100 años; así se explica el número de 290 años, atribuido al intervalo de tiempo que separa el diluvio de Abrahán.

Obtenemos así, para el tiempo total comprendido entre Adán y Abrahán:

Desde Adán hasta el diluvio	1656
Desde el diluvio hasta Abrahán	290
Desde Adán hasta Abrahán	1946 años.

b) El simbolismo numérico en el antiguo Oriente

Los datos numéricos de la Biblia, al igual que los de todos los antiguos documentos orientales, no hay que entenderlos en sentido aritmético, porque se basan ampliamente en el simbolismo numérico del antiguo Oriente. Así, se atribuye una especial importancia a los números 7 y 10, y también al ritmo solar de 365 días.

Ofrecemos algunos *ejemplos de este simbolismo numérico:*

El sagrado número 7, que determina ya la estructura del relato bíblico de la creación, reaparece, por ejemplo, en Enoc, el séptimo patriarca después de Adán. Enoc es santo y perfecto, por eso «se lo llevó Dios» (Gén 5,21-24). El número 7 interviene asimismo varias veces en los datos relativos a la edad de Lamec. A sus 182 años de edad (= 26 × 7) engendra a su primogénito Noé; vive todavía otros 595 años (= 85 × 7). La santidad de su piadosa vida se refleja también en el número 777 de los años que vivió en total.

El sagrado número 10, que aparece también en el relato bíblico de la creación (son diez las palabras con que Dios llama a la existencia a toda la creación; Gén 1,1-2, 4a), se repite igualmente en la lista de los patriarcas desde Adán a Noé, que son 10.

Encontramos asimismo el *simbolismo del sol,* el sagrado número 365. Enoc alcanza una edad total de 365 años. En él, el sagrado número 7 se entrelaza con el número solar, porque es el séptimo en la serie de los patriarcas. También la vida de Lamec tiene referencias al simbolismo solar, porque el patriarca Noé es engendrado cuando Lamec tenía 182 años, y 182 es la mitad del año solar.

Este *simbolismo numérico* prosigue en el *Nuevo Testamento.* Así, el evangelista san Lucas presenta su genealogía de Jesús basándose en el sagrado número 7: desde Cristo hasta Zorobabel, 3 × 7; desde Zorobabel a Natán, 3 × 7; desde Natán a Isaac, 2 × 7; desde Isaac hasta Adán, 3 × 7. El ritmo septenario quiere demostrar que Cristo es el *Santo;* del mismo modo, la genealogía de Jesús según San Mateo está basada en el sagrado número 14 (= número simbólico del nombre de David: 4 + 6 + 4), con 3 × 14 generaciones desde Abrahán hasta Cristo, para demostrar que Jesús es *el Hijo de David.*

c) Consecuencias para el cómputo de las fechas de la prehistoria bíblica

Hay que reconocer que el escritor sagrado ha insertado con extrema precisión sus datos numéricos en el árbol genealógico de la humanidad. Sin embargo, *no se trata de una cronología sin solución de continuidad,* sino de una *interpretación simbólica de la historia de la salvación y de una acentuación de la historia humana.* Los escritores bíblicos intentan abarcar un espacio de tiempo casi infranqueable, que —como hoy sabemos— se remonta a más de medio millón de años; y lo hacen con los medios a su disposición, sirviéndose del simbolismo numérico que era de uso corriente en su tiempo. Contemplan un período de tiempo casi inconcebible en *una perspectiva evidentemente resumida* y en *una exposición sintética.* Pero a medida que las fechas se aproximan a la época de Moisés, se van aproximando también a la exactitud histórica.

Del mismo modo que no es un manual de física ni de biología, la Biblia no es tampoco un *tratado de historiografía.* Lo que le interesa es la historia de la salvación. Con audaces arcadas, tiende un puente sobre milenios y milenios sin registrarlos con una sola palabra. J. Schildenberger ha dado un buen consejo para interpretar adecuadamente las elevadas cifras que aparecen en la prehistoria bíblica: «Lo que un pintor, que hubiese de representar a un patriarca, expresaría mediante una estatua alta e imponente, florida barba y larga cabellera, el narrador bíblico lo pone de relieve mediante elevadas cifras. Se sirve de ellas para dar a sus contemporáneos una justa idea de aquellos venerables antepasados» (1).

---

(1) J. SCHILDENBERGER, *op. cit.*

SEGUNDA PARTE

EL PUEBLO DE ISRAEL
(De los Patriarcas al anuncio del Mesías)

VISION CRONOLOGICA

En la presente visión cronológica, que se extiende a los dos milenios que separan Abrahán de Cristo, «hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1), las fuentes indicadas se refieren sólo a los libros propiamente históricos del Antiguo Testamento, excluyendo los libros poéticos (sapienciales) y los escritos de los Profetas, que también son asimismo importantes y ricos de noticias. La *Geschichtstafel zur biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testaments* (Friburgo-Basilea-Viena 1960) ha suministrado una preciosa ayuda para la compilación de esta tabla.

Epoca	*Episodios*	*Fuentes bíblicas*
hacia el 1900	Emigración de Teraj desde Ur a Jarán.	Gén
(hacia el 1700?)	Viaje de Abrahán de Jarán a Canán.	Gén
hacia el 1700 (hacia el 1400?)	Migraciones de las tribus israelitas (Jacob) en Egipto. Instalación en la tierra de Gosen.	
hacia el 1300	Moisés.	Ex, Lev, Núm, Dt
	Exodo de Egipto y peregrinación por el desierto.	
hacia el 1250-1020	Ocupación del país de Canán.	Jue, Jdt, Rut
	Epoca de los Jueces.	1 Sam, 2 Sam
1020-1012	Reinado de Saúl.	1 Sam, 2 Sam
		1 Crón
1012-972	Reinado de David.	1 Sam, 2 Sam
		1 Re, 1 Crón

Epoca	Episodios	Fuentes bíblicas
972-932	Reinado de Salomón.	1 Re, 1 Crón 2 Crón
932	División del reino de Salomón.	1 Re, 2 Crón 2 Crón
722	El rey asirio Sargón II (722-705) conquista el reino de Israel.	1 Re, 2 Re
	Cautividad asiria.	
586	El rey babilonio Nebukadnezai o Nabucodonosor (605-562) conquista el reino de Judá.	2 Re
586-538	Cautividad babilónica.	2 Crón
538	Edicto del rey persa Ciro (539-528).	2 Crón, Esd, Neh
	Retorno de los hebreos a Palestina. Reconstrucción de Jerusalén y del templo.	
168-142	Guerra de los Macabeos contra la dominación siria.	1 Mac, 2 Mac

I

LA HISTORIA DE LOS PATRIARCAS

Hacia el fin del capítulo once del Génesis, el horizonte de la «prehistoria bíblica» se restringe: se abandona la perspectiva universal para concentrar la atención sobre «Ur in Caldea» (Gén 11,31), donde se perfila, como iluminada, la figura de un individuo singular, Abrahán, cabeza de un clan. Desde el punto de vista etnológico, en este momento se da la transición del paleolítico prehistórico al neolítico histórico, ya que «con Abrahán comienza la verdadera y propia historia del pueblo hebreo» (1).

El *marco etnológico,* dentro del cual se desenvuelve la historia de los Patriarcas, según aparece descrita en el Génesis 12-50, está hoy confirmado por documentos arqueológicos y literarios que ofrecen un cuadro completo de las condiciones culturales, jurídicas, étnicas, sociales y religiosas de la época. A pesar de esto, queda siempre abierta la cuestión de saber si Abrahán, Isaac y Jacob deben considerarse como personalidades individuales o si no se debe ver en ellos más que unos tipos religiosos y étnicos, en los cuales se han «personificado» los «mitos preisraelíticos de la sangre y de la tierra», las múltiples tradiciones tribales y las experiencias del nomadismo semítico.

La historia de los Patriarcas es indudablemente una historia condensada de la salvación, que «distribuye las migraciones de las tribus semíticas y la historia de sus recíprocas relaciones en la edad del bronce intermedio (hacia los 2300-1500 antes de Cristo) entre cuatro generaciones, desde Abrahán a los hijos de Jacob» (Josef Scharbert) (2). De

(1) Cyrus H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1956), 116.
(2) Josef Scharbert, «Israelitischte Geschichtsschreibüng im Buch Genesis», en *Bibel und Kirche,* 17 (1962), 66-69.

las discusiones sobre este problema se ha llegado a la convicción de que en la historia de los Patriarcas se puede hablar, sólo en sentido lato, de una serie de generaciones; sin embargo, los mismos Patriarcas deben considerarse como personalidades históricas individuales a causa de sus retrasos inconfundibles y estrictamente personales.

En los datos relativos a las edades de los Patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, se ha encontrado un extraño simbolismo numérico, deseado y no esclarecido todavía enteramente.

	Años	*Descomposición matemática*	*Suma de las cifras*
Abrahán	175	7 × (5 × 5)	17
Isaac	180	5 × (6 × 6)	17
Jacob	147	3 × (7 × 7)	17

De la descomposición aritmética se deduce la presencia de una doble serie numérica: *una línea decreciente,* 7, 5, 3 y *una línea creciente,* 5 (× 5), 6 (× 6), 7 (× 7), desde Abrahán a Jacob a través de Isaac. Pero, pretendiendo relacionar las figuras de los Patriarcas con los cultos astrales de los babilonios, nos desviaríamos. «La interpretación puramente mitológica (astral) de la historia de los Patriarcas está hoy justamente abandonada, al igual que su identificación con la tribu entera. Los hijos de Jacob llevaron consigo el recuerdo del cabeza de su estirpe, tanto en Egipto, cuanto en el éxodo hacia Canán, «la tierra de los Padres». Estas antiquísimas tradiciones orales y también escritas constituyen el fundamento de las narraciones veterotestamentarias, que son, por tanto, juzgadas conforme a las exigencias de la historia de las tradiciones y del Pentateuco, según las cuales han sido recopiladas, formuladas e interpretadas las diversas tradiciones.

«Estas tradiciones deben, por tanto, considerarse como historia auténtica, aunque sea según la mentalidad y los métodos de aquel tiempo. La designación de «saga», adoptada comúnmente por los protestantes, es demasiado negativa, al igual que la hipótesis demasiado poco fundamentada, según la cual la persona histórica estaría ligada con una cantidad de motivos etnológicos, etcétera, originariamente independientes, por los cuales vendría a negarse aún la genealogía Abrahán - Isaac - Jacob» (Vincenz Hamp) (3).

(3) Vincenz Hamp, «Abraham», en *Lexicon für Theologie und Kirche,* I, Freiburg i. B. ²1957, p. 57.

La historia de los Patriarcas tiene una importancia decisiva para el pueblo de Israel, en cuanto que no es simplemente una historia, sino una aclaración e interpretación del presente. Si se tiene en cuenta el hecho de que estos capítulos han recibido su redacción definitiva más de mil años después de los acontecimientos narrados y que, por otra parte, tal redacción ha tenido lugar en una época en que el pueblo de Israel había sido ya iniciado por los profetas en el misterio de la propia elección y del propio destino, se comprende cómo esa redacción sea en realidad una obra de literatura sapiencial ligada con los episodios de la historia de la salvación. Para asegurar la fidelidad del pueblo de Israel al «Dios de los Padres» en períodos de crisis religiosa, fue menester, en una época muy posterior, abrirle los ojos sobre la intervención inmediata de Dios en su historia.

La historia de la elección divina está delineada con contornos muy precisos, pero, al mismo tiempo, están descritos también los orígenes de varias tribus y grupos étnicos con los que tuvo que encontrarse el pueblo de Israel (4). Desde el punto de vista genealógico, la historia de los Patriarcas es la historia de la separación y de la segregación de los hijos de la promesa de los «hijos de la carne». Por esto las diversas tribus, con las que el pueblo de Israel convivió lo más pacíficamente son relacionadas con la historia de los Patriarcas como «parientes lejanos», mientras se subraya del mismo modo el carácter específico del pueblo de Israel y su derecho a poseer la tierra de Canán.

A partir de la época de los Reyes, la historia de los Patriarcas ha recibido una entonación particular, con la inequívoca intención de demostrar que la tribu de Judá ha sido elegida por Dios para ser la portadora legítima de la promesa. En efecto, es digno de notar cómo entre los hijos de Jacob la primogenitura no tiene valor alguno determinante, sino que sólo cuenta la ley de la elección que se fija en Judá. En la bendición que Jacob pronuncia sobre sus propios hijos, se lee de Rubén:

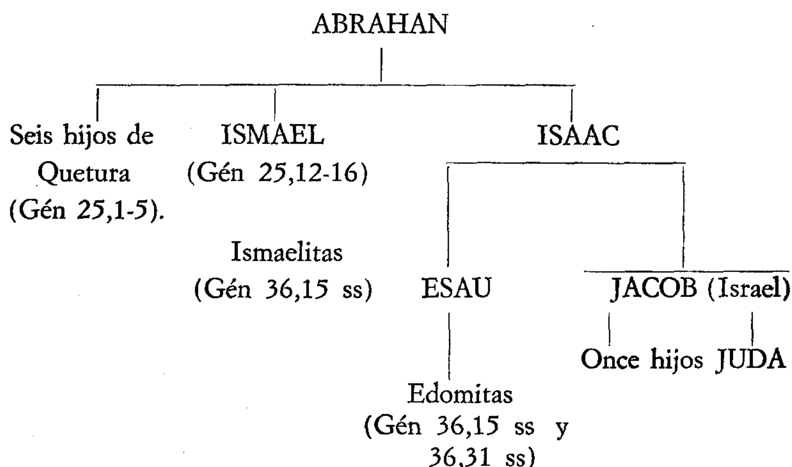
> «Rubén, tú eres mi primogénito,
> mi fortaleza y la primicia de mi vigor,
> eminente en dignidad y ardiente en pasión...
> no tendrás la preeminencia» (Gén 49,3 y ss);

(4) F. van Trigt, *Die Geschichte der Patriarchen,* Génesis, 11,17-50,26. Mainz 1963, 83.

mientras que de Judá se dice:

> «Judá, te alabarán tus hermanos...;
> los hijos de tu padre se inclinarán ante ti...
> No será arrebatado el cetro de Judá,
> ni el bastón de mando de entre sus descendientes
> hasta que venga Aquel, a quien pertenece
> y a quien los pueblos obedecerán» (Gén 49,8-10).

¡La línea de la promesa tiene una extraña andadura en la historia de los Patriarcas! Todas las veces que el hombre cree poder obrar por sí mismo, o poder prevenir la divina Providencia o también poderse llamar a un derecho hereditario, Dios emprende otro camino.



«Todo esto es historia, pero historia contemplada a la luz de la fe, en una perspectiva resumida y elevada..., es historia..., pero historia que ha venido a ser «sabiduría» (F. van Trigt) (5).

La forma literaria de la historia de los Patriarcas y las fuentes relativas: elohísta, yavista y sacerdotal (E, J y P) han sido estudiadas con eficacia por M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch,* Darmstadt 1960, nueva ed., p. 17-39. Cfr también J. Scharbert, *Das Sachbuch zur Bibel,* Aschaffenburg 1965, p. 237-240. Cl. Schedl ha

(5) F. VAN TRIGT, *op. cit.,* 113.

publicado una serie de artículos, abriendo una discusión, que aún no ha terminado, sobre la validez de esta distinción de las fuentes: *Pentateuchquellen-ein grandioser Irrweg?* en Theologie der Gegenwart, 1965, 8, p. 1-8 y *Thesenaschlag zu den Pentateuchquellen* en *Theologischpraktische Quartalschrift,* 1965, 113, p. 170-177. El artículo *Um die Entstehung der Generis* en *Theologie der Gegenwart,* 1965, 8, p. 162-172, encuadra la situación actual del debate.

1. EXPOSICION Y TEOLOGIA DE LA HISTORIA DE LOS PATRIARCAS

La historia de los Patriarcas es una epopeya grandiosa, que compendia cantidad de narraciones aisladas, anécdotas y noticias, provenientes de las tradiciones más dispares, bajo el título: Nuestros antepasados, hombres débiles, mas llenos de fe, con quienes Dios ha construido «su pueblo». No se trata sólo de la historia de los orígenes de una nación, sino de una narración de la que se transparenta claramente la instancia religiosa y el fin pedagógico que la han determinado, es decir, la fe en la fidelidad de Aquel que era «el Dios de nuestros Padres» y es todavía hoy nuestro Dios.

Por tanto, no es el caso de ir a buscar en la historia de los Patriarcas una documentación histórica cualquiera, ni más ni menos como no es posible ver en los Evangelios los protocolos de la vida de Jesús. La historia de los Patriarcas ha sido indudablemente modelada *según la interpretación profética de la historia* y, además, quiere ser un kerigma, una proclamación de la gesta grandiosa del Dios de la Alianza. Para determinar con mayor precisión la fisonomía particular de este texto veterotestamentario, es menester señalar la distinción entre experiencia primaria y secundaria, sobre la que Gerhard von Rad ha llamado la atención justamente (1). En la historia de los Patriarcas no poseemos una *experiencia primaria,* o sea, la relación fiel, debida eventualmente a los sucesos tal como se desarrollaron entonces, mas vemos los hechos históricos originales, seleccionados e interpretados en la *experiencia secundaria,* que proviene de una época histórica muy posterior y de una situación teológica completamente distinta.

Esto no significa del todo que en la historia de los Patriarcas no haya ningún elemento original, sino simplemente que el elemento his-

(1) GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments.*

tórico original viene presentado bajo aquella forma y en aquella interpretación en la cual los narradores de las épocas sucesivas, y sobre todo el redactor final, han visto y comprendido los acontecimientos bajo la iluminación del Espíritu Santo.

a) La situación del texto

La historia de los Patriarcas resulta del ajuste de diversas tradiciones originales. A las dos *tradiciones (yavista y sacerdotal)* ya conocidas de la prehistoria bíblica, se añade, del capítulo 15 en adelante, una nueva fuente, llamada *tradición elohísta* a causa del nombre de Dios Elohim, adoptado por ella.

Varios exegetas ponen en discusión la unidad de la tradición yavista, distinguiendo en ella dos filones tradicionales: J_1 y J_2. Otto Eissfeldt sostiene, por el contrario, que, además de la tradición yavista (J), sacerdotal (P) y elohísta (E), existe todavía una denominada *fuente laica* (L), de la que derivan pasajes particularmente antiguos y poco elaborados.

La historia de Abrahán, Isaac y Jacob se distribuye en los capítulos siguientes:

12,1-25,18: Historia de Abrahán, en la que comienza ya la historia de Isaac. (La promesa de su nacimiento; 7,15 ss; el nacimiento: 18,9 y siguientes; el sacrificio: 22-1-19; las bodas: 24,1 y ss).

25,19-36,43: Isaac y sus dos hijos, Esaú y Jacob (la vida de Jacob está descrita con extraordinaria amplitud y eficacia).

37,1-50,26: Jacob y sus hijos (aquí aparece en primer plano la figura de José).

De todo este conjunto emerge como un peñasco errante el *capítulo* 14, que no pertenece a ninguna de las tradiciones originales J, E o P. Ya que el tono y estilo son completamente diversos de los restantes textos del Génesis, debe de tratarse de un *fragmento muy antiguo,* que el redactor ha manipulado para poner de relieve la grandeza y el heroísmo de Abrahán. La descripción de la situación política corresponde indudablemente a la realidad (entre el 2250 y el 1500 a. C.). Sin embargo, ha sido afirmada más veces la opinión de que «los nombres de los reyes de Sodoma, Gomorra, Adama y Seboim tienen todas

las apariencias de haber sido inventados» (2), y que debe atribuirse solamente «a la ardiente imaginación popular» el que Abrahán sea presentado como espectador de la formación del Mar Muerto (capítulos 14 y 19).

De una primera ojeada a las *varias fuentes de la historia de los Patriarcas,* se deduce que la *tradición sacerdotal* disponía solamente de una material muy escaso. La *tradición yavista,* por el contrario, narra con gran amplitud de detalles, empezando por la vocación de Abrahán (12,1) para terminar bruscamente en la historia de José (40,1). Desde ese momento, la tradición yavista se ha combinado con la más reciente *fuente elohísta,* que expone de forma muy circunstanciada, sobre todo, la historia de José. En la redacción actual de la historia de los Patriarcas ocupa el primer puesto la tradición yavista, después siguen la elohísta y la sacerdotal.

Pero esta situación del texto no autoriza a concluir que la tradición *elohísta* haya sido siempre tan pobre. Puesto que en la narración elohísta se encuentran porciones extensas, coherentes y expuestas excelentemente, existen buenas razones para retener que la tradición elohísta en su origen haya sido mucho más amplia y completa y haya sufrido «por los cortes del redactor final» más que todas las otras tradiciones.

La *tradición yavista,* que con buen fundamento se podría hacer remontar al reino del Sur (siglos XI-IX a. C., bajo el reinado de David o de Salomón), se propone continuar la narración de la historia de la humanidad, y por esto describe a Dios como el Dios universal: «Yo haré de ti un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre... Por ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra» (Gén 12,2 y ss). Los Patriarcas están representados con toda su fe, pero también con toda su debilidad y miseria humana. Ellos son lo que son por la gracia divina. Tras la narración yavista se transparenta de forma inequívoca el fin pedagógico, que se propone demostrar que el hombre con toda su culpabilidad puede siempre confiar y esperar en Dios. El narrador yavista, como habla sin ocultamientos de las culpas y de los errores de los Patriarcas, contraponiendo crudamente la miseria humana a la grandiosidad de las gestas divinas, ha sido con razón definido como «el Dostoievski del Antiguo Testamento» (F. van Trigt).

---

(2) F. VAN TRIGT, *op. cit.,* 51.

La *tradición elohísta,* que se remonta al siglo IX o al siglo VIII a. C., pone de relieve la grandeza, la plenitud (Elohim es el nombre plural de Dios) y la trascendencia de Dios. La distancia entre Dios y el hombre es evidente; sin embargo, esta distancia se salva por sueños, ángeles y voces celestes, por medio de los cuales Dios comunica directamente su voluntad al hombre. También es digno de notarse el hecho de que la tradición elohísta «presenta a los Patriarcas bajo una luz más favorable» (Curt Kuhl) (3). Los Patriarcas son los grandes héroes religiosos de los orígenes, a los que el pueblo de Israel mira con respeto y veneración.

Aunque contribuya tan poco a la historia de los Patriarcas la *fuente (o códice)* sacerdotal (en alemán *Priesterkodex,* de donde viene la sigla P), la cual habría sido unida al J y al E en el siglo V a. C. (durante y después de la cautividad babilónica), los coleccionistas anónimos de los documentos sacerdotales han realizado una obra considerable, ya que han reunido las múltiples narraciones que corrían por el pueblo de Israel, en una historia coherente, dotada de una temática teológica bien definida y de puntos particularmente interesantes. Junto al narrador yavista y elohísta, sin entrar en la cuestión de si, en uno y otro caso, se trata de un solo individuo o de un equipo de autores, los compiladores anónimos del códice sacerdotal aparecen como liturgistas, que piensan en los símbolos, signos sacros y genealogías, y deben preparar y dirigir las celebraciones sacras del pueblo de Dios.

La historia de los Patriarcas, como se presenta hoy en el Génesis (caps. 12-50), es el producto de un *proceso secular de maduración,* que ha llegado a la redacción definitiva actual solamente en el siglo V a. C. Se trata de una composición literaria muy compleja, que resulta de la yuxtaposición de muchos estratos en extremo diferentes y opuestos, no sólo desde el punto de vista cronológico, sino también desde el teológico. En esta composición, los hechos históricos (experiencia primaria) están descritos e interpretados en la perspectiva política de siglos muy posteriores (experiencia secundaria). Hasta las anécdotas y las narraciones preferidas por la fantasía popular han sido manipuladas para conferir un relieve positivo o negativo al carácter de un personaje histórica mente inaprehensible.

(3) CURT KUHL, *Die Enstehung des Alten Testaments,* Sammlung Dalp, volumen 26, Bern 1953, p. 84.

b) La situación etnológica

Respecto a la *datación exacta de la historia de Abrahán,* las opiniones de los expertos son muy discordantes. W. F. Albright y De Vaux la sitúan entre el 1900 y el 1700; H. H. Rowley tiene como probable el siglo XVIII o XVII, mientras que C. H. Gordon se inclina por el siglo XIV (tiempo de Amarna). Mientras que hasta hace poco tiempo Abrahán era considerado como contemporáneo del amorreo Hammurabi, rey legislador de Babilonia (1728-1686 a. C.), hoy parece cada vez más dudoso que aquel Amrafael de que habla la historia de los Patriarcas (Gén 14,1) se haya de identificar como Hammurabi.

Las *excavaciones realizadas junto a Ur, Mari, Ugarit* y *Nuzu* han confirmado ampliamente las descripciones ambientales de la historia de los Patriarcas, cuyos «relatos, escritos en un gran poema épico nacional, se remontan a la primera mitad del segundo milenio antes de Cristo» (F. W. Albright) (4). Sin embargo, es necesario añadir expresamente que los textos y los datos arqueológicos encontrados hasta ahora no contienen alusiones a cosas particulares y, mucho menos, a personajes singulares de la Biblia, como Abrahán, Isaac y Jacob. No obstante, es verdaderamente sorprendente que las particularidades étnicas, jurídicas y religiosas (como, por ejemplo, el derecho de primogenitura, el efecto jurídico de la adopción, el derecho de los hijos de los esclavos, la ley del levirato, etc.) se hayan conservado exactamente en la memoria del pueblo de Israel a través de tantos siglos de historia tempestuosa. Muchos detalles particulares se encuadran perfectamente en la vida y en el culto del antiguo Oriente (culto del dios lunar Sin en los santuarios de Ur y Jarán). La era de los Patriarcas coincide con el agitado período de la migración de las tribus semitas (2000-1700 a. C.).

Los *caminos que, según la Biblia, siguieron los Patriarcas y sus tribus* bordeaban los ríos (Eufrates) o corrían a lo largo de las márgenes esteparias del desierto, dotadas de pozos de agua. Presentaban, pues, todas las características de las pistas frecuentadas por los seminómadas, «hijos de la estepa», que no criaban camellos sino que se servían solamente del asno como cabalgadura y bestia de carga y cuyas posesiones consistían sólo en ganado menudo. «En Canán los Patriarcas ya

---

(4) F. W. ALBRIGHT, *Die Bibel im Lichte der Altertumsforschung,* Stuttgart 1957, p. 82.

no son nómadas, pero no son todavía campesinos; son seminómadas, que van haciéndose sedentarios» (Roland de Vaus) (5). En la tierra de Canán, Abrahán es todavía un «extranjero»: aún más tarde se hablará de él como de un «arameo errante» (Dt 26,5).

Además, es significativo el hecho de que a los nombres de los tres Patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, están unidas localidades bien determinadas como Ur, Jarán, Siquem, Bétel, Fanuel, Mambré, Hebrón, Berseba. Mientras la historia de Abrahán se concentra prevalentemente en Hebrón y para la historia de Isaac tiene una mayor importancia Berseba, la tradición relativa a Jacob está ligada a las localidades de Bétel, Siquem y Fanuel, que se hallan en la Palestina central.

c) **El «Dios de los Padres»**

La fórmula «el Dios de los Padres», o también «el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob», tiene en el Antiguo Testamento una tal importancia y evocadora potencia que es lícito suponer que la idea de Dios ha experimentado en la época de los Padres una evolución rectilínea y sin solución de continuidad. Enrique Renckens confirma esta hipótesis cuando declara que las fases, íntima y orgánicamente coligadas, de esta evolución han pasado de «una divinidad tutelar personal al Dios de una familia y después al Dios de un Pueblo, para llegar, en fin, al Dios universal» (6).

De forma inversa Gaalyahu Cornfeld escribe: «Es difícil decir cuáles fueron las concepciones religiosas de los Patriarcas según el Génesis, ya que cuando se pusieron por escrito las partes más antiguas de la tradición oral, éstas habían sido ya alteradas por adiciones sucesivas y por anotaciones aclaratorias, procedentes de una espiritualidad posterior a una entonación más patentemente monoteísta» (7). Si se piensa que la redacción de la historia de los Patriarcas actualmente en nuestro poder ha sido modelada y refundida por el profetismo, nos sorprenderá verdaderamente que, a pesar de esto, hayan quedado tantos elementos politeísticos. Prescindiendo por completo del hecho de que la historia

(5) ROLAND DE VAUX, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen,* Düsseldorf 1959, p. 61.
(6) HENRICUS RENCKENS, *Urgeschichte und Heilgeschichte Israel,* Schau in die Vergangenheit nach Gen 1-3, Mainz 1959, p. 68.
(7) GAALYAHU CORNFELD, *Von Adam bis Daniel.* Das Alte Testament und sein historisch-archäologischer Hintergrund, Wurtzburg 1962, 61.

de Raquel habla sin escrúpulos de las estatuillas de terracota de las divinidades domésticas, los llamados *terafim* (Gén 31,19,30,34), conviene siempre notar que también en las historias de cada uno de los Patriarcas se nombran diversas *divinidades* = El:

El-Saddai (Gén 17,1; 28,3; 35,11; 48,3);
El-Elion (Gén 14,18);
El-Olam (Gén 21,23);
El-Bethel (Gén 28,10-22; 35,7);
El-Roi (Gén 16,13-14).

Tenemos, además, otras indicaciones como:

El Dios de Israel (Gén 32,20);
Fanu-el = He visto a Dios cara a cara (Gén 32,25-33);
El Terror de Isaac (Gén 31,53);
El Fuerte de Jacob (Gén 49,24).

En este momento, el problema consiste en saber si estas divinidades El son realmente ídolos locales, de modo que pueda hablarse de un politeísmo de los Patriarcas, o no.

«Es necesario pensar que, con el andar del tiempo, ha aumentado también el conocimiento espiritual. Porque Moisés fue instruido en la ciencia de Dios más que los Patriarcas, los Profetas más que Moisés y los Apóstoles más que los Profetas» (S. Gregorio Magno, *Hom. in Ez.* II. 4, 12; PL 76, 900).

En la revelación que ha hecho Dios de sí mismo a los hombres, se ha adaptado a su mentalidad, contentándose primero con una fe simple y accesible y presentándose como el Dios de una localidad determinada, ya que ellos no habrían podido comprenderlo bajo la forma de un concepto filosófico. Por eso es muy probable que los Patriarcas estuvieran en una primera época llenos de la idea de su Dios tutelar, diverso de las divinidades que protegían las otras tribus. A este respecto es particularmente instructivo el pasaje del Génesis (31,53) en que el «Dios de Abrahán» aparece contrapuesto al «Dios de Najor» como una potencia netamente distinta. Es también probable que esta evolución de una divinidad local y familiar al único Dios del universo y de la humanidad haya sido delineada en la perspectiva del monoteísmo purificado de la época de los profetas, con una finalidad más marcada de cuanto no tuvieran en realidad. Pero, sin duda, el redactor final atribuye un valor particular al hecho de que las divinidades El

«son hipóstasis o manifestaciones de un único El y, en cuanto tales, representan una unidad» (Otto Eissfeldt) (8).

El nombre de Yavé no era ciertamente familiar a los Patriarcas, aunque en el texto bíblico actual ellos se sirven de él para designar a Dios. Según una opinión cada vez más difundida, el nombre «Yavé» provendría de los madianitas o de los kenistas, junto a los cuales lo habría aprendido Moisés (Ex 1-6). «Yo soy Yavé: Yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El-Saddai, pero no me di a conocer a ellos bajo mi nombre de Yavé» (Ex 6,3).

De la *identificación del Dios Yavé con el antiguo Dios de los Padres,* se deriva una doble consecuencia. Ante todo, queda garantizada la *continuidad histórica,* porque es un solo y único Dios, que ha guiado los destinos de Israel desde los días de Abrahán. Pero, además de esto, se manifiesta un *proceso de maduración y purificación monoteísta,* a través del cual aparece evidente a los Patriarcas, a sus familias y, por último, al pueblo entero de Israel que, en las diversas epifanías y a lo largo de los siglos, es siempre el mismo Dios el que está al lado del pueblo de Israel con su particular protección y guía amorosa. Es muy probable que haya influido sobre esto la *unidad del culto religioso,* definitivamente lograda en la época de los Reyes. Así como el Templo de Salomón en Jerusalén asumió una posición preeminente sobre todos los otros santuarios de Siquem, Masfa, Bétel, Hebrón, etc., en los cuales, sin embargo, se adoraba siempre al único verdadero Dios, así también las diversas manifestaciones de Dios no son otra cosa que formas varias de la revelación del único Dios Yavé.

d) El «leitmotiv» teológico

Llegar a componer «una historia» coherente e interesante partiendo de una cantidad de relatos, anécdotas y noticias, escritas y orales, procedentes a su vez de las más dispares tradiciones y concepciones religiosas, constituye una empresa literaria de primer orden. Esta no común capacidad se le reconoce incondicionalmente al redactor final de la Biblia, cuya pluma ha sido guiada del amor a su pueblo, cuya historia escribe, y, al mismo tiempo, de la gratitud a Dios, que de modo tan visible ha conducido a ese pueblo.

(8) OTTO EISSFELDT, «Yahwe, der Gott der Väter», en *Theologische Literaturzeitung,* 88, 1963, col. 486.

Pero si buscamos verificar en qué modo el escritor sagrado ha logrado «dominar» la abundancia y también la rebeldía y la contradicción del material a su disposición, descubriremos que él no intentaba escribir una historia en el sentido científico de la palabra. El no es el Herodoto del Antiguo Testamento, no es simplemente un historiador, sino una cauto *expositor e intérprete de la historia de la salvación,* que quiere redactar una especie de introducción a las disposiciones divinas, evocando con gratitud las gestas grandiosas, realizadas por Dios en favor del pueblo de Israel.

El gran tema, que cruza toda la historia de los Patriarcas, es: Dios y nada más que Dios. *Deus solus!* En medio de la vida del antiguo Oriente y en el seno de las migraciones semíticas, se cumple un suceso nuevo e impresionante desde el punto de vista religioso. Dios da comienzo a un hecho nuevo en materia de religión.

Este *tema fundamental de la iniciativa y de la acción de Dios* resuena en tres notas potentes (Gén 12,1-3):

«Yavé dijo a Abrahán: «Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre...» (Gén 12,1)	Dios llama *(la vocación de Abrahán).*
«...y vete al país que yo te indicaré...» (Gén 12,1; cfr Gén 13,15 y 13,7; Gén 17,8).	Dios promete la tierra *(la promesa de la tierra).*
«Yo haré de ti un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre... Por ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra» (Gén 12,2 y ss).	Dios promete la posteridad *(la promesa de la posteridad).*

La parte propiamente decisiva y activa la desarrolla Dios: el hombre piensa y proyecta, pero Dios dirige. Es siempre Dios el que reiteradamente destruye los proyectos cuerdamente trazados por los hombres y ni siquiera tiene en cuenta la primogenitura. Dios endereza al bien aun el mal, la injusticia, la mentira y los propósitos homicidas, como dice exactamente José el Egipcio a sus hermanos en una visión teológica de la historia: «Ciertamente vosotros os portasteis mal conmigo, pero Dios lo encaminó al bien, para hacer lo que hoy estamos viendo, para mantener en vida a un gran pueblo» (Gén 50,20).

En este *leitmotiv* teológico se manifiesta también la *instancia kerygmática* del autor sagrado. Todas las veces que el hombre cree que debe asumir la dirección de la propia vida y del propio porvenir, haciéndose «la providencia de sí mismo» —quizá para aplicar el co-

nocido proverbio: «Ayúdate, que Dios te ayudará»—, Dios destruye o desprecia los cálculos del hombre. Cuando Sara había quedado sin hijos, Abrahán se había aprovechado del derecho matrimonial entonces vigente para adoptar al hijo nacido de su esclava Agar, al que impuso el nombre de Ismael (Gén 16,1ss). Pero no será Ismael el heredero de la promesa y de la bendición, sino Isaac, el hijo dado por Dios, el que Sara dará a luz en su vejez (cfr Gál 4,21-32). En la historia de los dos hermanos, Esaú y Jacob, el hijo de la promesa no será Esaú, el legítimo poseedor de la primogenitura, sino Jacob, el segundogénito.

La instancia kerygmática afirma, por tanto, que todos los planes, los cálculos y las previsiones humanas nada cuenta si no coinciden con los designios divinos. Estos, sin embargo, son difíciles de conocer y, sobre todo, de aceptar. Antes de llegar a adherirse plenamente a los planes divinos, el hombre debe atravesar las más amargas luchas y las más dolorosas tentaciones. Pero precisamente por esto es *consolador* leer en la historia de los Patriarcas que ni siquiera los elegidos de Dios, Abrahán, Isaac y Jacob, han sido bien tratados.

«Quien no ha sido probado, poco sabe» (Eclo 34,10).

De esta lectura se saca al mismo tiempo el coraje para no desanimarse en las propias tentaciones y para imitar a los Patriarcas, esperando contra toda esperanza que quien confía en Dios no edifica jamás sobre arena.

e) La historia de los Patriarcas en las Biblias escolares

La exposición de la historia de los Patriarcas en las Biblias escolares (cfr I parte, II) es casi idéntica hasta en los mínimos matices. Las vidas de Abrahán y de José están descritas con gran amplitud. Entre estos dos bloques van insertos muy concisamente el ciclo de Isaac y, un poco más extensamente, la historia de Jacob. Cierto que en todas las Biblias escolares se pone de relieve la línea de la promesa.

Abrahán
|
Isaac
|
Jacob
|
Judá

Pero mucho menos explícitamente se resalta cómo los Patriarcas han querido dirigir por sí mismos la propia vida y cómo Dios ha anulado sus planes y sus cálculos. Además, es necesario reconocer que en las Biblias escolares apenas es rozada marginalmente, a veces, la instancia kerigmática de la sagrada Escritura y no señala el ritmo fundamental que es menester imprimir en la mente de los jóvenes lectores de la Biblia. Muchos muchachos recuerdan que Abrahán no había tenido hijos y que, por fin, sus oraciones para tener prole fueron misericordiosamente oídas por Dios.

En todas las Biblias escolares la historia dee José ocupa también demasiado espacio. En ésta entra en juego el gusto por las narraciones épicas. Frente a la descripción extraordinariamente amplia del relato de José, no se puede por menos de pensar que la selección ha sido hecha más por consideraciones morales que por el deseo de desarrollar la historia de la salvación.

2. ABRAHAN, EL PADRE DE LOS CREYENTES

Con Abrahán la historia de la humanidad traza una curva imprevista. La extraordinaria novedad consiste, por un lado, en la iniciativa divina; por otro, en la respuesta de la fe y de la obediencia, dada por Abrahán a lo largo de todas las pruebas. En este momento de la historia de la humanidad, el *inter-esse* de Dios en el sentido etimológico de la palabra es francamente tangible. Dios no sólo se interesa psicológicamente por lo realizado y por el futuro de los hombres, sino que se presenta en medio de ellos, quiere estar con y entre ellos *(inter-esse!)*. Con la vocación de Abrahán, de la que se encuentran, una junto a otra, tres narraciones diversas (Gén *15*,1-6, 7-17), comienza aquella parte de la *historia de la salvación,* que no se cierra del todo con la encarnación de Cristo; al contrario, con ella el interés de Dios por los hombres se hace todavía más visible e irrefutable.

Partiendo de la vocación de Abrahán, el contacto salvífico y el diálogo con Dios avanzan más allá de Jesucristo y encuentran su conclusión solamente al final de los tiempos. Por esto *Diodoro de Tarso* († antes de 394) ha visto en Abrahán al *Padre de la Iglesia,* enlazándose a la idea ya formulada por san Pablo, quien definió a Abrahán «padre de todos los creyentes» y se atrevió a afirmar que Cristo hizo a los fieles, judíos y paganos, partícipes de la promesa de Abrahán. «Conoced, pues, que los que viven de la fe son bendecidos con el fiel Abrahán... para que la bendición de Abrahán hecha en Cristo Jesús se extendiese a todas las gentes, a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por la fe» (Gál 3,7 y ss).

a) El ambiente histórico

Ante todo, es menester declarar explícitamente que, hasta hoy, no se ha encontrado fuera de la sagrada Escritura ningún testimonio lite-

rario o arqueológico que compruebe la existencia histórica de la persona de Abrahán. Sin embargo, se puede demostrar que el *nombre «Abrahán»* no es extraño a las lenguas del antiguo Oriente y no puede ciertamente considerarse como una invención posterior. «El nombre Abrahán se encuentra en Mesopotamia al comienzo del segundo milenio bajo las formas *A-ba-am-ra-ma, A-ba-ra-ma, A-ba-am-ra-am.* En acadio esto significaría «querido al padre», pero ya que el término *ra'mu* = amar es desconocido a los semitas occidentales, se trataría propiamente de un nombre babilónico, de acuerdo con la tradición bíblica, según la cual Abrahán sería nativo de Ur. Mas podría también suceder que el nombre perteneciera a las lenguas semíticas occidentales y estuviera formado en la raíz *ram = ser elevado* (desconocida para el acádico); su significado entonces sería: «El es grande, por cuanto respecta a su nombre; es de origen elevado...» La forma evolucionada Abrahán parece tener un origen de dialecto» (1).

Aunque hasta hoy no haya podido probarse la personalidad histórica de Abrahán, el material etnológico de la época suya es múltiple y digno de consideración. Los colores de la historia de Abrahán *entonan* de manera innegable *con la vida del antiguo Oriente.* Las amplias investigaciones emprendidas en nuestros días han demostrado que muchos de aquellos datos más bien extraños que, durante largos siglos, se habían encontrado sólo en la Biblia, eran, por el contrario, característicos de la época de Abrahán. «Probablemente nosotros no llegaremos jamás a probar que Abrahán ha vivido realmente y ha hecho esto o aquello. Pero podemos demostrar que su vida y su ambiente, tal como se reflejan en su historia, encuadran perfectamente en los comienzos del segundo milenio antes de Cristo y no en un período sucesivo. Esta es una conclusión de una importancia extraordinaria y una de las contribuciones de mayor relieve que la arqueología ha prestado al estudio del Antiguo Testamento en los últimos cuarenta años» (2).

Han sido propiamente las numerosas excavaciones realizadas en las zonas del Próximo Oriente —baste pensar en *Nuzu,* la antigua ciudad babilónica situada en la Mesopotamia superior, en el importante puerto fenicio de *Ugarit* (la actual *Ras-esch-schamra,* sobre la

(1) ROLAND DE VAUX, «Les patriarches hébreux, et les découvertes modernes», en *Revue biblique,* 1946, p. 323.
(2) G. ERNEST WRIGHT, *Biblical Archeology,* 1957, p. 32.

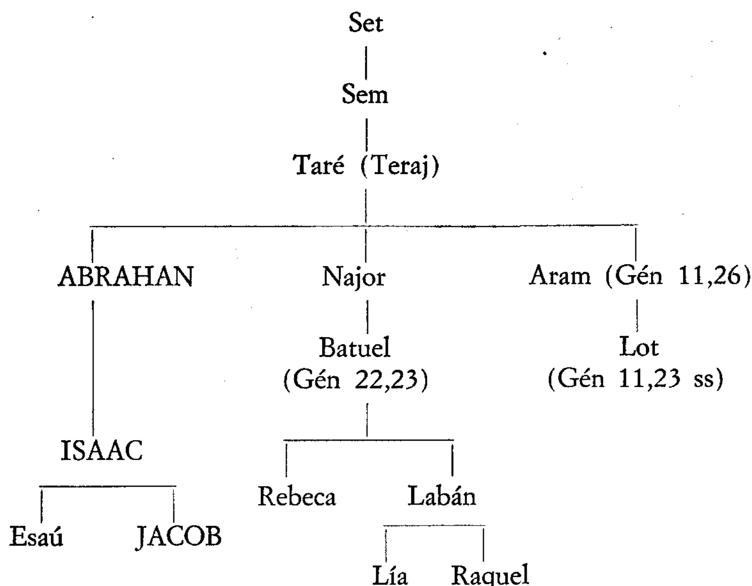
costa septentrional de Siria), y en la ciudad babilónica de *Mari,* en el curso medio del Eufrates— las que han suministrado la posibilidad de *controlar la historia de los Patriarcas* hasta en los mínimos detalles. Es particularmente importante el uso de la adopción para comprar la tierra (Gén 15,2-4), el modo de asegurarse una posteridad (Gén 16,2) y de adquirir una tierra según el derecho hitita y, en fin, la venta de la primogenitura, que se encuentran tanto en la Biblia como en los documentos de Nuzu y de Ugarit. También los nuevos descubrimientos sobre la *religión cananea* y la *civilización hitita* han permitido establecer sorprendentes puntos de contacto con las narraciones del Antiguo Testamento. «La coincidencia del ordenamiento social de Nuzu con aquél de los Patriarcas hebreos es de tal forma impresionante que, según la opinión unánime de los investigadores, la historia de los Patriarcas contenida en el Génesis ofrece un cuadro fiel de la situación social de aquel tiempo, o sea, de los comienzos del segundo milenio a. de C.» (3).

Los Patriarcas y sus clanes son seminómadas, que viven en las márgenes del desierto y en sus migraciones recorren desde Ur, a través de Jarán, hasta las tierras de Canán, en la región de la así llamada «fértil media luna». *La impronta originaria de la vida nómada* ha quedado en la religión hebrea y en su concepción de Dios. El nómada y pastor de la estepa, que cambia de continuo su residencia, no liga su idea de Dios a un lugar fijo, sino a la propia familia que ha experimentado la dirección de Dios en las localidades más dispares. Dios camina —por así decir— con esta tribu del desierto, la guía y se cuida de ella. «En sus trazos esenciales la religión israelita no ha sido jamás una religión agrícola orientada según el ciclo anual de los fenómenos naturales, sino que está determinada por la experiencia histórica de la dirección divina, que ha caracterizado los albores de Israel» (4). De este modo queda también allanado el camino que conduce a la espiritualización de la idea de Dios.

Mientras que hasta ahora se hacía remontar la historia de Abrahán al 1900, hoy muchos historiadores sostienen que la *inmigración aramea* ha alcanzado la tierra de Canán sólo hacia el 1700. Consiguientemente la historia de los Patriarcas abrazaría, en suma, un período de sólo

(3) Cyrus Gordon, *op. cit.*, p. 115.
(4) Rolf Rendtorff, «Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem», en *Theologischen Literaturzeitung,* 88, 1963, col. 743 ss.

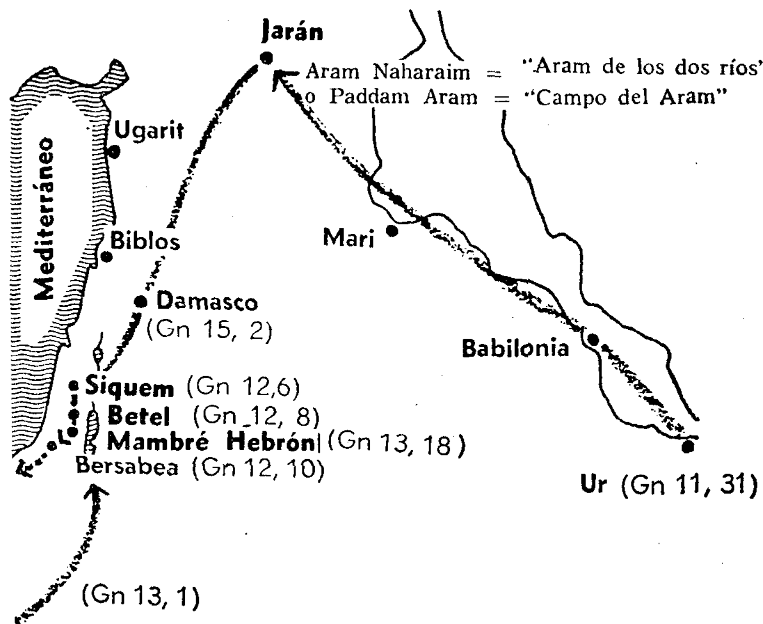
cincuenta años (y no de trescientos como se sostenía hasta el presente), que correspondería a las cuatro generaciones (Abrahán, Isaac, Jacob y José). Al autor bíblico le es particularmente grato enlazar la historia de los Patriarcas con la prehistoria bíblica. A través de Sem, el hijo mayor de Noé (Gén 5,32), Abrahán viene unido directamente con Set (Gén 4,25), el último hijo de Adán. No hay necesidad de notar que se trata sólo de una tentativa bien intencionada de incluir a Abrahán en la línea de los hombres temerosos de Dios, sin ninguna pretensión de querer ofrecer datos genealógicos seguros:



b) **La situación geográfica**

La Biblia relaciona los orígenes del clan de Abrahán con dos localidades babilónicas que eran de las más importantes metas de peregrinación de la divinidad lunar Sin: Ur, junto al curso bajo del Eufrates, y Jarán, la ciudad más grande sobre el Balic, un afluente del Eufrates. El pasaje del Génesis (11,31) que habla de Ur es, según las afirmaciones de los exegetas, «muy oscuro»... Muchos estudiosos

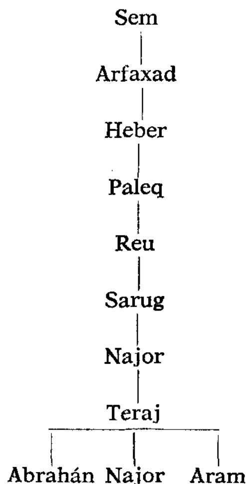
sostienen que Ur es aquí una corrupción del texto o una interpolación posterior. Sea como fuere, podemos arriesgarnos a declarar que la patria con la que los Patriarcas mantenían relaciones más estrechas era Jarán.



MIGRACIONES DE LOS PATRIARCAS

No es cierto el caso de hablar de un influjo ejercido por la Mesopotamia sobre sus tradiciones (G. Ernest Wright) (5). Mientras que Ur está relacionada con Teraj, el padre de Abrahán, Jarán está estrechamente coligada con toda la historia de los Patriarcas: con la de Abrahán, como con la de Isaac (cuya mujer proviene de Jarán) y hasta con la de Jacob (cuyas dos mujeres, Lía y Raquel, nacen en la misma ciudad y en la misma familia). La región en torno a Jarán es llamada preferentemente *Paddam-Aram* (Campo del Aram) o también *Aram-Naharaim* (Aram de los dos ríos, Gén 24,10). También la genealogía de Abrahán (Gén 11,10-16) revela la presencia innegable de una tradición originaria de la Mesopotamia superior y no inferior.

(5) G. Ernest Wright, *op. cit.*, p. 33.



Es más que seguro que en esta genealogía los nombres de persona deben ser relacionados con localidades babilónicas. Es muy probable que estos seminómadas, todavía errantes, hayan relacionado los acontecimientos más importantes de su vida, por ejemplo, el nacimiento del primogénito, con la localidad en que se detenían en aquel momento, más bien que hayan directamente asignado al hijo el nombre del lugar en que éste había nacido, llamándole «aquél de Najor» o «el que ha nacido en Najor», dado que en las inscripciones de Mari viene atestiguada la existencia de una ciudad de nombre Najor. Así en la ciudad de *Til-Turachi* se puede encontrar el nombre *Teraj* o *Tare,* mientras que el nombre propio *Paleq* está delineado en el nombre de la ciudad de *Faliga.*

En la historia de Abrahán se ha registrado un proceso de sedentarización. Además, es digno de notarse el hecho de que entre Abrahán y su clan, por una parte (Martin Noth (6) propone llamar *proto-arameo* a este grupo de nómadas inmigrados), y las tribus ya instaladas en Canán, por otra, no haya surgido ninguna controversia grave de carácter religioso. Desde este punto de vista, se trata más bien de una coyuntura, de un enriquecimiento y de un ahondamiento, en cuanto que los inmigrados han tomado de los indígenas la denominación y la idea del dios cananeo El, identificándolo con el «Dios de su clan».

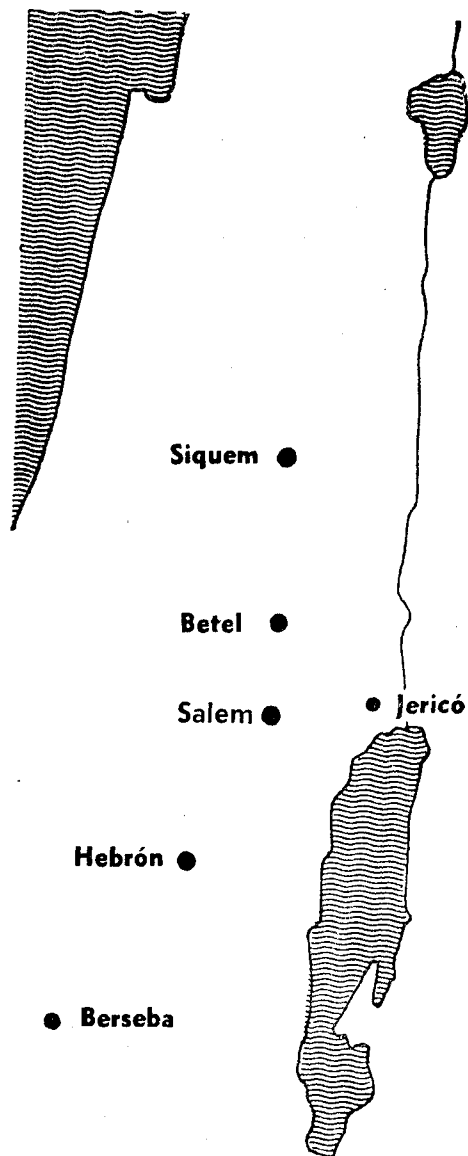
(6) MARTIN NOTH, *Der Ursprung des alten Israel im Lichte neuer Quellen,* Köln-Opladen 1961.

«El dios El poseía, en efecto, según la concepción cananea, cualidades muy superiores a lo que los inmigrados podían decir respecto a sus divinidades. Sobre todo, éste era adorado como el padre de los dioses y el creador del universo» (Rolf Rendtorff) (7). Se tiene la impresión de que las tribus indígenas y las tribus inmigradas con Abrahán no quisieron crearse coexistencia religiosa y geográfica, hasta el punto de que Abrahán se apropió de los lugares de culto cananeos pacíficamente y sin ningún exorcismo preventivo.

El relato bíblico señala sin rodeos el respeto sacro con que Abrahán se acercó a la *religión cananea.* Por ejemplo, él afirma explícitamente y sin comentarios que *Melquisedec* «era sacerdote del Dios Altísimo» (Gén 14,18-20). Aunque el texto hable de un encuentro histórico, sin embargo es necesario percibir tras las dos figuras el *encuentro tipificado* entre la religión de Abrahán y la religión cananea. Indudablemente, Melquisedec está envuelto por un misterio impenetrable. Se desconoce a su padre y a su madre, se ignora su nacimiento y su muerte. En un mundo pagano y politeísta, su figura aparece como el bloque errante al que está coligado el hecho misterioso del culto al único y verdadero Dios (Sal 110,4; Heb 7,1-28).

Después de la inmigración en Canán, Abrahán tomó un primer contacto con los habitantes de *Siquem* (Gén 12,5-6). El, después, puso definitivamente término a su existencia de nómada, instalándose en la región meridional de la tierra de Canán, que entonces estaba menos poblada que la región central. Entre todos los lugares de la historia de Abrahán —*Siquem* (Gén 12,6), *Bétel* (Gén 12,8), *Berseba* en el Negreb (Gén 21,23)— sobresale Macpela, al oriente de Mambré, esto es, de Hebrón (Gén 23,19). Allí finalizó la existencia seminómada del extranjero Abrahán, a quien el Deuteronomio define (26,5) como «un arameo errante», puesto que con la adquisición al hitita Efrón de la caverna de Macpela y del terreno circundante en las proximidades de Mambré (Hebrón), éstos pasan a posesión de Abrahán (Gén 23,1-20). También la peregrinación terrena de Abrahán y de muchos componentes de su estirpe ha encontrado allí su propio fin y el lugar de reposo, y todavía hoy en la mezquita de Hebrón, levantada sobre la caverna de Macpela, hebreos, cristianos y mahometanos veneran las tumbas de Abrahán, Sara, Isaac, Rebeca, Jacob, Lía y José. Esta finca en Hebrón constituye un primer y modesto cumplimiento de la divina promesa referente a la posesión de la tierra de Canán. Las condiciones puestas por

(7) ROLF RENDTORFF, *op. cit., col.* 741.



ETAPAS DE LOS PATRIARCAS EN EL PAIS DE CANAN

Efrón en la adquisición se basan, muy probablemente, en los procedimientos seguidos por los hititas en la enajenación de capitales.

En la historia de Abrahán se halla también el interesante relato de la *destrucción de Sodoma y Gomorra* (Gén 18,16-19,29). Mas, antes de considerar este relato, es necesario poner en claro si con eso el narrador bíblico intentaba realmente describir la destrucción de Sodoma y Gomorra o si se trata sólo de una, así llamada, leyenda etiológica, inventada con la pretensión de dar una explicación religiosa de la existencia de una escuálida región salina. Según cuanto afirman los geólogos, la última actividad volcánica en la región del mar Muerto habría acaecido mucho antes del tiempo de Abrahán y de Lot. Se podría, por tanto, pensar que un acontecimiento prehistórico muy remoto, cuyas huellas enigmáticas eran todavía visibles en tiempos de Abrahán, como lo son aún hoy, ha excitado a la fantasía religiosa a buscar las causas de una tan enorme catástrofe. Por cuanto respecta al texto bíblico hay dos hechos significativos dignos de notarse: de un lado, la despreocupada humanización de Dios, con quien Abrahán trata y regatea según la costumbre oriental (Gén 18,22-23), y, de otro, el ideal nómada que ve en Sodoma y Gomorra las madrigueras del mal y de la hostilidad contra Dios. Es muy probable que estos motivos debieran ofrecer también una respuesta al problema de la pacífica coexistencia del pueblo de Israel con las tribus de los moabitas y de los amonitas, ya que la mayor de las dos hijas de Lot engendró la cabeza de los moabitas y la menor la de los amonitas.

De todos modos es cierto que la actual narración de la destrucción de Sodoma y Gomorra es el resultado de las consideraciones más discrepantes. Al encontrarse frente a una naturaleza extraña y terrorífica, el pueblo de Israel ha visto la causa última de este fenómeno en el pecado de los hombres y en un drástico castigo divino. «La fantasía popular *se ha adueñado literalmente de este «mal de la naturaleza»*, lo ha superado en una historia fantástica y prodigiosa, lo ha encadenado y, por así decir, lo ha dejado «literalmente inofensivo»... Para los hombres de la Biblia, la muerte inmanente de la naturaleza es una consecuencia del pecado original... Así ha surgido la explicación popular del mar salado y de las columnas de sal, que, desde cierto ángulo visual, pueden aparecer como seres humanos; de este modo, la conciencia popular ha quedado satisfecha y algunas verdades religiosas han tomado una forma particularmente eficaz» (8).

(8) F. VAN TRIGT, *op. cit.*, p. 53.

c) La instancia kerygmática

Con Abrahán ha comenzado un diálogo entre Dios y el hombre, que no terminará, y que los justos del Antiguo y del Nuevo Testamento han reemprendido y proseguido. Abrahán es representado en la sagrada Escritura —el Nuevo Testamento le nombra 72 veces— en toda su debilidad humana, pero precisamente por esto él constituye *un ejemplo tan consolador como estimulante* para los fieles de todos los tiempos.

Caminar y pensar con Dios es difícil. Abrahán no sería un hombre si, de cuando en cuando, no quisiera dirigir su propia suerte según sus apreciaciones y no se negara a recibirlo todo de Dios. Siempre que se ha basado en su propio juicio, Abrahán ha debido reconocer después haberse confundido. Cuando, por propia iniciativa, él abandona Canán junto con su mujer Sara, para escapar a una carestía, recibe un trato ignominioso en Egipto, de donde es expulsado y se ve obligado a regresar a la tierra que había voluntariamente abandonado. Cuando su mujer Sara permanece estéril, Abrahán busca una solución dictada por la prudencia humana adoptando a Ismael, el hijo de la esclava Agar. Mas tampoco esta invención personal, tan sagazmente pensada, es según los caminos de Dios, porque el hijo de la promesa no será el engendrado de Agar, sino Isaac, que nacerá de Sara. *El hombre propone* y Dios dispone. Desde el punto de vista de la historia de la salvación no son los proyectos de Abrahán los que cuentan, sino el designio divino al que Abrahán se adhiere en la fe.

El escritor sagrado no quiere limitarse a describir la personalidad de Abrahán y sus empresas. *Desde el punto de vista de la literatura sapiencial,* Abrahán representa el *tipo y el modelo del llamado.* Es necesario sacar de aquí una instancia absolutamente existencial: *¡Abrahán... eres tú!*

La dirección divina.—Lo que distingue netamente la historia de Abrahán «de la prehistoria bíblica» es la evidencia con que se manifiestan la iniciativa y la dirección divina: «Yo haré de ti un gran pueblo..., multiplicaré tu posteridad... Yo estableceré mi alianza contigo...» (Gén 12,2; 13,16; 17,2). Con Abrahán comienza la grandiosa revelación de que Dios realiza su voluntad y su plan de salvación. Con soberana libertad Dios se inclina sobre un hombre. Pero siempre que este hombre intenta afirmar u oponer la propia voluntad contra los

designios divinos, manifiesta su propia impotencia y hasta su ridiculez. La voluntad de Dios conduce a Abrahán a Canán. La voluntad de Dios se manifiesta en el hijo de la gracia y de la promesa, Isaac. La voluntad de Dios se liga a Abrahán y a su descendencia. «Yo establezco mi alianza contigo y con tu descendencia después de ti de generación en generación. Una alianza perpetua, para ser yo tu Dios y el de tu descendencia que te seguirá después de ti» (Gén 17,7).

La fe.—Abrahán ha emprendido su peregrinación confiando en la palabra de Dios. Mas, según la epístola a los Hebreos (11,8-19), Abrahán ha venido a ser padre de los creyentes justamente porque ha andado errante. El «se pone en camino, dando así comienzo a un movimiento sin fin, bajo un doble aspecto, esto es, del cambio efectivo de residencia y de una actitud espiritual. Todavía hoy este movimiento no ha llegado a la meta... Desde entonces la existencia del creyente será representada por la imagen de la peregrinación. Para el creyente lo esencial es estar en camino hacia el futuro. Su existencia no tiene nada de sólido ni de inmóvil, nada preestablecido, sino que es un continuo devenir, una transformación incesante» (Michael Schmaus) (9).

Mas la fe de Abrahán se encuentra en la región tempestuosa de la prueba. ¡Cuánto tiempo deberá esperar antes que se cumpla el triple anuncio del nacimiento de Isaac, el hijo de la gracia! (Gén 15,4; 17,15 y ss; 18,1-15).

La existencia incomprensible de Dios, que hace sufrir y gritar al corazón de Abrahán, imponiéndole sacrificar el hijo de la promesa, le excita hasta el extremo y al mismo tiempo en el núcleo vital de su fe sin límites, cuando él dice a Isaac: «Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío» (Gén 22,8; cfr Heb 11,17-19).

La prueba de la fe de Abrahán no consiste sólo en anteponer el mandamiento divino a su amor paterno: es mucho más profunda y terrible, porque parece que en ella el hombre debe dudar del mismo Dios, estando la voluntad de Dios, que le impone sacrificar a Isaac, en oposición con la divina promesa, según la cual éste será el padre de una numerosa descendencia. «La fe de Abrahán es sometida a la prueba suprema justamente porque él remite a Dios la solución del conflicto —aunque sea milagrosamente (Mt 3,9)— y acepta ambas (soluciones) en la obediencia. Aquí se manifiesta con particular evi-

(9) MICHAEL SCHMAUS, *Beharrung und Fortschrift im Christentum,* München 1952, p. 10.

dencia la relación entrevista en el Antiguo Testamento entre la historia de la salvación y la existencia física del Salvador, porque esta relación es sometida al supremo experimento de la fe» (Helmut Thielicke) (10).

La tierra.—La meta a que aspira Abrahán viene designada con la palabra *tierra.* A primera vista parecería la tierra de Canán; sin embargo, a través de este dato puramente geográfico, se trasluce una tierra hacia la cual se dirige el curso entero de la historia. Esta es «la nueva tierra» (Ap 21,1), hecha realidad con la resurrección de Cristo. La peregrinación de Abrahán no carece de meta, sino que se dirige hacia la tierra que Dios mismo le ha prometido. Abrahán, el seminómada, el extranjero errante, se hace sedentario. No se establece, sin embargo, en un país forastero, en la tierra hitita, sino en la tierra propia, en que encuentra también el lugar de su último descanso.

> «Todos éstos murieron en la fe, sin haber obtenido la realización de las promesas, pero habiéndolas visto y saludado de lejos y reconociendo «que eran huéspedes y peregrinos sobre la tierra». Ahora bien, aquellos que hablan así demuestran claramente que buscan la patria. Y si ellos hubiesen pensado en aquella de la que habían salido, hubiesen tenido oportunidad para volver a ella. Ellos, en cambio, aspiraban a una patria mejor, es decir, celeste. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse "su Dios", porque les ha preparado una ciudad» (Heb 11,13-16).

Con Abrahán la humanidad se ha puesto en camino hacia la tierra que está más allá de toda visibilidad:

> «Nosotros somos sólo huéspedes en esta tierra y peregrinamos sin pausa, entre muchos trabajos hacia la eternidad».

Pan y vino.—En Gén 14,17-24 encontramos una referencia al Nuevo Testamento verdaderamente impresionante. Melquisedec, el sumo sacerdote de una religión natural purificada (¿monoteísta?), ofrece pan y vino «al Dios Altísimo que creó el cielo y la tierra» (Gén 14,19). Abrahán, por el contrario, es el representante de la religión revelada, que se ha puesto bajo la dirección de Dios. *Religión natural y revelación* no se contraponen hostilmente, sino que se contemplan y se animan recíprocamente. «La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la completa», como decían el pensamiento y la fe del medioevo.

(10) HELMUT THIELICKE, *Theologische Ethik,* vol. I, Tübingen 1951, p. 11.

El ofrecimiento del pan y de vino constituye en el sacrificio de la Nueva Alianza el presupuesto esencial, para que la obra de la salvación de Jesucristo pueda hacerse realidad y presencia mistérica. A ninguna figura del Antiguo Testamento se le ha tributado tanto honor en el Nuevo como al rey sacerdote Melquisedec, que, según la epístola a los Hebreos (7,3), es «hecho semejante al Hijo de Dios y permanece sacerdote para siempre». La misma epístola, a su vez, dice de Cristo que es «Sumo Sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec», conforme una expresión, que ha sido usada ya por vez primera en el Salmo 110,4 (cfr también Mt 22,41-46). La tarde anterior a su pasión, Jesucristo, el liturgo del Nuevo Testamento, ha vuelto a tomar el pan y el vino, las ofrendas de Melquisedec. Estas ofrendas naturales deberán estar presentes en toda celebración eucarística «hasta que él (Cristo) venga» (1 Cor 11,26) y entonces las ofrendas visibles, los signos de la fe no serán ya necesarios, porque la fe se habrá transformado en la visión.

El hijo.—No se puede hablar de Abrahán sin hacer referencia al momento culminante de su vida y de su fe, es decir, a la prueba que le fue impuesta con el mandato de sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22,1-19). « ¡A ninguno puede escapar de quién sea figura este unigénito hijo de Abrahán, que lleva sobre las espaldas la leña del sacrificio en la cual deberá ser inmolado! » (san Agustín, PL 35, 1464).

Los escritos de los Padres de la Iglesia, como también innumerables textos litúrgicos, antes que sobre Abrahán, ponen preferentemente el acento sobre *Isaac,* que ejecuta la voluntad de Dios no pasivamente, sino en una donación personal, y, por tanto, ha venido a ser el *tipo del Mesías* y de su obediencia al Padre celestial (Flp 2,8).

> «Era maltratado y se doblegaba, / y no abría su boca; / como cordero llevado al matadero» (Is 53,7).

«Nuestro Cordero pascual, Cristo, ya fue inmolado» (1 Corintios, 5,7). Mas El ha querido que su sacrificio fuera presente y eficaz entre los hombres bajo las especies del pan y del vino.

d) Indicaciones metodológicas

Para imprimir con fuerza en la mente del alumno el concepto de la historicidad de Abrahán, estará bien suministrarle ideas claras sobre la

patria, las migraciones y las diversas etapas de Abrahán, sirviéndose de mapas pequeños y bosquejos (en la pizarra y en el cuaderno de religión). La voluntad salvífica de Dios está ligada a hombres, países y lugares bien determinados (historia de la salvación).

El ritmo fundamental de la historia de Abrahán está contenido en las simples palabras: «Dijo Dios..., Abrahán respondió». La aventura de Dios con un hombre y la aventura de un hombre con Dios forman el vínculo interno que da unidad a todos los textos.

Para no extenderse demasiado al tratar de la historia de Abrahán y, al mismo tiempo, ofrecer, tras su exposición, una visión resumida, clara y oportunamente puntualizada, sírvanse los maestros de filminas y de discos bíblicos.

3. ISAAC, «EL BENDITO DE YAVE» (Gén 26,29)

No se puede hablar de Abrahán sin hablar al mismo tiempo de su hijo Isaac. Excepto Amós (7,9-16), todos nombran a Isaac en relación con Abrahán y Jacob. A más de la relación entre padre e hijo, la vida de ambos ha quedado caracterizada de forma decisiva por la prueba común, a la que fue sometida su fe, tanto que no sólo Abrahán, sino también Isaac es designado como el Padre de los creyentes (Rom 9,10; Heb 11,20). En la región del Moriah (Gén 22,2 ss) la fe de Abrahán soportó su prueba suprema, tanto que se puede decir que su vida entera tiende hacia esta cumbre. Mas esto, que en la historia de Abrahán resplandece como los rojos luceros de la puesta del sol, es el rosado albor de la aurora que brilla sobre la vida de su hijo Isaac, sin extinguirse más. La gran «empresa» de Isaac y la plenitud de gracia coligada a ella está al principio de su vida. Isaac «se alimenta» literalmente durante toda la vida de la bendición que ha descendido sobre él con la prueba de su fe. También él ha aceptado el sacrificio, disponiéndose interiormente a ser la víctima. La exégesis no debe, pues, poner el acento exclusivamente en la prueba de Abrahán, porque entonces Isaac aparecía como la materia inerte de la que puede disponerse para el sacrificio. Por el contrario, en el diálogo que se desarrolla entre el padre y el hijo durante el viaje en la región del Moriah (Gén 22,6 y ss), ellos se estimularán recíprocamente a creer y confiar en el Omnipotente, porque «Dios tiene poder incluso para resucitar a los muertos» (Heb 11,19).

a) **La composición literaria de la historia de Isaac**

Equivocan el camino todos los estudiosos que pretenden relegar al reino de la leyenda la historia de Isaac y, en particular, el relato de su sacrificio, y hablan sin más de «un núcleo legendario común» (Rudolf

Wahl) (1), que habría encontrado su expresión en la literatura veterotestamentaria, en Gén 22,1-9 y, en la literatura griega, en el sacrificio de Ifigenia, la hija de Agamenón, en Aulide.

La historia de Isaac que, respecto al pasado, está estrechamente ligada a la de Abrahán y, respecto al futuro, a la de Jacob, se compone de varias estratificaciones literarias y, precisamente, de las tradiciones elohísta, yavista y sacerdotal, a las que un redactor, que vivió en una época muy posterior, ha reducido a una unidad literaria. El filón principal elohísta ha sufrido interpolaciones yavistas. El relato del sacrificio de Isaac ofrece una visión extraordinariamente evidente del variopinto tejido literario en el que han sido enlazados los diversos temas literarios y las concepciones teológicas de las épocas más dispares (Génesis, 22,1-19). Particularmente interesante es la alternativa en que se suceden los nombres de Dios:

Elohim	(Gén 22,1.3.8.9)
Malec Jahvé	(Gén 22,11)
Elohim	(Gén 22,12)
Jahvé	(Gén 22,14a.14b)
Malec Jahvé	(Gén 22,15)
Jahvé	(Gén 22,16)

Considerando la narración de la vida de Isaac desde el punto de vista de la historia de las formas, se encuentran en ella muchos clisés calcados de la historia de Abrahán. Citamos sólo algunos de estos *innegables dobles:* en ambas narraciones se habla de una larga espera de la maternidad, tanto de parte de Sara, la mujer de Abrahán, como de parte de Rebeca, la esposa de Isaac. Aún más evidente e indiscutible es la variante del relato de la carestía, que empuja a Abrahán hasta Egipto, donde él hace pasar a Sara por hermana suya (Gén 12,10-20; cfr además la segunda redacción del mismo episodio en la vida de Abrahán: Gén 20,1-7, en que aparece también Abimelec, rey de Guerar), y el pasaje de la historia de Isaac, en que éste hace creer al rey de los filisteos, Abimelec, que Rebeca es su hermano (Gén 26, 7-11). La asignación del nombre a la localidad de Berseba está ligada al relato de un pacto que, tanto Abrahán (Gén 21,22-23) como Isaac (Gén 26,26-33), hicieron con Abimelec.

En la redacción final de la historia de Abrahán como en la de Isaac se han introducido también muchos anacronismos, es decir, datos

(1) RUDOLF WAHL, «Ich bin der Ich bin». *Die Historie von Abraham bis Salomo,* Baden-Baden 1962, p. 25.

pertenecientes a una época muy posterior. Por ejemplo, no es del todo verdadero que, en tiempo de Abrahán, los filisteos hubieran ya puesto el pie en Canán, como podría deducirse de la frase: «Abrahán permaneció largo tiempo en tierra de los filisteos» (Gén 21,34). El redactor final indudablemente ha logrado crear una narración coherente con el escaso material y con cada uno de los episodios y noticias sobre Isaac de que disponía (cfr a este propósito Gén 26, en que son reunidas siete noticias sobre Isaac). A pesar de esto, el diseño de la vida y la fisonomía del patriarca Isaac aparecen desteñidos en comparación con la figura de Abrahán o también con la de Jacob.

b) **Fondo etnológico**

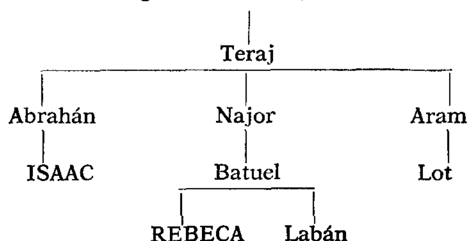
La historia de Isaac, que se extiende desde Gén 25,19 a Gén 33,5, no ofrece verdaderamente una representación completa de la personalidad religiosa del Patriarca; sin embargo, los relatos paralelos a que nos hemos referido contienen algunas particularidades interesantes y dignas de notarse, que presentan una visión sintética de la estructura familiar y de las costumbres matrimoniales, como también de la situación etnológica.

«La coincidencia de la ordenación social de Nuzu con la de los Patriarcas hebreos es tan impresionante que, según el parecer unánime de los estudiosos, la historia de los Patriarcas, contenida en el Génesis, ofrece un cuadro fiel de la estructura social de aquel tiempo» (Cyrus H. Gordon) (2). Eliezer, que tiene una parte tan importante en la historia de Abrahán y de Isaac, sobre todo en la petición de la mano de Rebeca en Jarán (Gén 24,1-67), era un esclavo adoptado por Abrahán (Gén 15,1-3). *Según los ordenamientos jurídicos vigentes entre los asirios y en Nuzu,* los cónyuges sin hijos adoptaban un extraño, a menudo también esclavo, que venía a ser el heredero del patrimonio de los cónyuges. Pero éste perdía el derecho a la herencia si, después de su adopción, los cónyuges tenían un hijo. A una costumbre semejante se refieren las palabras que Dios dirige a Abrahán: «No, no será él (el esclavo adoptado Eliezer) tu heredero; antes bien, uno salido de tus entrañas te heredará» (Gén 15,4). Aun después de que le nació a Abrahán el hijo legítimo, Isaac, Eliezer fue empleado frecuentemente para tareas delicadas de particular confianza, como la petición de la

(2) CYRUS H. GORDON, *op. cit.,* p. 115.

mano de Rebeca. Por cuanto respecta a la estructura familiar, es además interesante que, en la petición y en los esponsales de Rebeca, la decisión no corresponde al padre Batuel (aquélla del Génesis 24,50 parece una interpolación posterior, porque, en realidad, el padre había muerto), ni a la madre, sino al hermano Labán, que, después de la muerte del padre, había venido a ser el cabeza de la familia. Las orientaciones han demostrado que en las inscripciones de Nuzu se encuentran vestigios de semejantes costumbres matrimoniales. Así, por ejemplo, una muchacha declara delante de testigos: «Con mi consentimiento, mi hermano me ha dado en esposa a fulano de tal».

Genealogía de Isaac y de Rebeca



La historia de Isaac ofrece también importantes indicaciones sobre el modo como terminaron la *migración aramea* y la vida nómada de los antepasados del pueblo de Israel («Mi padre era un arameo errante», Dt 26,5), y cómo comenzó la *época de la sedentarización.* Roland de Vaux (3) ha demostrado con una cantidad de observaciones específicas, confirmadas por los descubrimientos de Mari y de Nuzu, que los Patriarcas no han de ser considerados enteramente como nómadas: ellos no son, ciertamente, «todavía campesinos, sino seminómadas que van sedentándose». E indudablemente cuanto más se adelanta la datación de la vida de los Patriarcas —Cyrus H. Gordon sitúa a Abrahán en la así llamada época de Amarna, o sea, hacia el fin del siglo XV o en la primera mitad del siglo XIV a. de C.—, tanto más se alejan ellos de la condición de nómadas. «Más bien que con los nómadas primitivos hay que parangonar a Abrahán con los reyes micénicos» (Vinzenz Hamp) (4).

---

(3) ROLAND DE VAUX, *op. cit.*, p. 61.
(4) VINZENZ HAMP, in *Leitschrift der Deutschen Morgenläandischen Gesellschaft*, pp. 113, 211.

En la vida de los Patriarcas, en la que los israelitas han «reconstruido de modo plausible la prehistoria de su nación» (Roland de Vaux) (5), la figura de Isaac personifica el proceso de sedentarización. De él se afirma explícitamente que ha sido un agricultor rico: «Sembró Isaac en la tierra donde estaba (en Guerar) y aquel año recolectó el céntuplo. ¡Tanto le bendijo Yavé! Se enriqueció y se fue enriqueciendo más y más, hasta llegar a ser riquísimo. Poseía rebaños de ovejas y bueyes y numerosa servidumbre» (Gén 26,12-24).

c) **La instancia teológica**

Isaac es lo que es sólo por disposición y gracia de Dios. Su padre Abrahán le habría matado si Dios no lo hubiera dispuesto de otro modo. Yavé ha premiado la oblación de Isaac con una copiosa bendición, así que se ha podido decir de él: «Tú eres ahora el bendito de Yavé» (Gén 26,29). «*Dios crea todo de la nada y reduce a la nada sólo aquello de que quiere servirse*» (Sören Kierkegaard).

La figura de Dios.—Eso que Nicolás Cusano (1401-1464) dice de Dios como *coincidencia oppositorum,* ha sido ya vivido y dolorosamente experimentado por Abrahán y por Isaac. ¡Dios es un misterio impenetrable! ¿Cómo puede decir a Abrahán: «De Isaac nacerá tu posteridad» y después darle la orden inexplicable de sacrificar el hijo prometido y tan deseado? Detrás de la historia del sacrificio de Isaac, se perfila una figura de Dios cargada de tensión, oscura y, al mismo tiempo, rociada de paterna bondad, ya que con la orden dada a Abrahán —según la mente humana— la voluntad de Dios entra en un conflicto casi insanable con la promesa de una numerosa descendencia.

Además, es significativo que esta figura de Dios no está todavía circunscrita al Dios de la alianza y del pueblo hebreo. «Todos los pueblos de la tierra» son incluidos en la bendición concedida a Abrahán (Gén 12,2-3) como también en la impartida a Isaac (Gén 26,4).

Fe.—Isaac no regatea con Dios, ni se pone ante El en actitud de reto, sino de obediencia. La fe como encuentro personal es la audaz y arriesgada confianza del hombre en el amor y en la omnipotencia de Dios. Sólo quien ama a Dios sin límites como Abrahán e Isaac es capaz de cumplir semejantes sacrificios por El.

---

(5) ROLAND DE VAUX, *op. cit.,* p. 51.

Sacrificio.—Mientras en Abrahán refulge la imagen de Dios Padre, en Isaac aparece la figura de Cristo. Comenzando por la respuesta de Abrahán a Isaac: «Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío» (Gén 22,8), la palabra cordero aparecerá incesantemente en la sagrada Escritura:

> «Era maltratado y se doblegaba, / y no abría su boca; / como cordero llevado al matadero» (Is 53,7).

En el Nuevo Testamento, Juan Bautista vuelve a tomar el *tema del cordero:* «He aquí el Cordero de Dios» (Jn 1,36), y el apóstol Pablo escribe: «Nuestro Cordero pascual, Cristo, ya fue inmolado» (1 Cor 5,7). Todavía en el último libro de la sagrada Escritura se proclaman las bodas del Cordero y su glorioso triunfo (Ap 14,1 y ss; 21,9 y ss).

El nombre *Moriah* está probando que, ya en el Antiguo Testamento, el sacrificio de Isaac está en relación con la liturgia sacrifical del Templo de Jerusalén. El sacrificio de Isaac y la epifanía divina en el territorio de Moriah iluminan con su esplendor el Templo, que, *según una tradición judaica,* había sido construido justamente allí. «Abrahán llamó aquel lugar con el nombre de «Yavé provee», y por eso aún hoy se dice «El monte Yavé provee» (Gén 22,14).

Es innegable, además, que el relato del sacrificio de Isaac está erizado de problemas morales. No pretende transmitir solamente la relación de un episodio histórico, sino ofrecer, al mismo tiempo, *una respuesta a casos de conciencia* surgidos en épocas posteriores. La religión cananea y el culto de Baal practicaban el sacrificio de los primogénitos. También en el pueblo de Israel se encuentra el uso de los sacrificios humanos (2 Re 16,3; 17,17). En una época en que la fe se había debilitado y el pueblo fluctuaba entre la adoración al verdadero Dios y los sacrificios humanos del culto de Baal, la narración del sacrificio de Isaac debía servir para recordar a la mente un claro principio moral: Dios no quiere sacrificios humanos, sino que se contenta con el sacrificio sustitutivo de los animales. Por esto el relato del sacrificio de Isaac no se interpreta sólo como «la transición del sacrificio humano al sacrificio vicario de los animales» (Cyrus H. Gordon) (6), sino como la aclaración de un conflicto de conciencia y la justificación de *los sacrificios de animales, realizados en el Templo de Jerusalén* basándose en una disposición divina.

---

(6) CYRUS H. GORDON, *op. cit.,* p. 123.

Al mismo tiempo, la fe y la obediencia de los Patriarcas Abrahán e Isaac sirven para poner de relieve *la importancia de las disposiciones con que se ejecuta el sacrificio.* No es la oferta lo que cuenta, sino el espíritu con que es presentada.

d) Indicaciones metodológicas

Isaac es el heredero de las grandes promesas de Dios a Abrahán y a su posteridad, el gran arco que en el Antiguo Testamento une la figura de Abrahán, pintada con vigorosas pinceladas, con la de Jacob, diseñada con particular finura de rasgos. Isaac, cuya historia es breve y pobre de acontecimientos exteriores, es «una figura de transición» a quien corresponde la misión de transmitir las promesas. Puesto que la Biblia ha descrito con gran concisión la personalidad de Isaac, se corre el peligro de presentarle en un sentido pasivo, es decir, como el poseedor de la herencia terrena y religiosa, descuidando su actividad humana y religiosa. No son sólo los otros los que disponen de la vida de Isaac (sacrificio, petición de matrimonio), el cual no es una abúlica marioneta, anegada, sin ningún mérito y ninguna iniciativa personal, por la plenitud de la bendición divina: «Tú eres ahora el bendito de Yavé» (Gén 26,29).

Para situar en su justa luz la personalidad y la piedad de Isaac, es menester, desde la descripción del viaje al lugar del sacrificio junto con el padre, poner de relieve claramente y con pleno conocimiento el *debate personal de Isaac con la orden divina* y al fin su obediencia, que es fruto de conquista y al mismo tiempo desbordamiento de confianza. Quizá será necesario desprenderse de las habituales representaciones del sacrificio de Isaac y reflexionar sobre cuanto hace notar Paul Heinisch (7): «Si Isaac recorrió a pie todo el camino y fue capaz de llevar la carga de leña durante un trayecto tan largo, quiere decirse que no era ya un niño, sino que se encontraba en la transición de la infancia a la adolescencia. Esto se deduce también de sus preguntas, modestas, pero bien ponderadas». En el diálogo con el padre no sólo Abrahán ha procurado consolar a Isaac, sino que este último, por su parte, también debe haber tenido para con el padre palabras de aliento y de confianza. Ambos se han dispuesto en silencio a seguir el inescrutable designio de Dios.

---

(7) PAUL HEINISCH, *Das Buch Genesis,* Bonn 1930, Verlag Peter Hanstein, *in locum.*

Entre Abrahán, fuerte en la fe, y Jacob, que lucha con Dios, se halla Isaac, cuya piedad está caracterizada por la fidelidad serena y agradecida con que él custodia la bendición recibida en herencia. El judaísmo tardío reconocía ya en Isaac el modelo del mártir. En el Nuevo Testamento, san Pablo le presenta (Gál 3,16) como la figura y el tipo de Cristo: «Ahora bien, a Abrahán y a su descendencia fueron hechas las promesas. No se dice: «A sus descendientes», como a muchos, sino a uno solo, «a tu descendiente», el cual es Cristo». En las obras de los Padres de la Iglesia, como también en la literatura cristiana medieval y, aun antes, en las pinturas de las catacumbas y en las esculturas de los sarcófagos, el *sacrificio de Isaac ha sido considerado como el tipo del sacrificio de Cristo sobre la cruz* y el símbolo de la salvación realizada por Dios.

Vida de Isaac	*Vida de Jesús*
La leña para el sacrificio	El leño de la Cruz
El monte Moriah	El monte Calvario
Obediencia hasta la muerte	Obediencia hasta la muerte de cruz
Salvación realizada por el ángel	Resurrección de la muerte
Rebeca	Tipo de la Iglesia
Esaú y Jacob, los dos hijos de Isaac y Rebeca	Símbolos de la Iglesia de los paganos y de los hebreos

Para documentar la historicidad de las vidas de los Patriarcas, es oportuno que los maestros se sirvan de mapas del Próximo Oriente, abarcando desde Mesopotamia a Egipto, y consoliden el conocimiento de la situación geográfica (localidades importantes, rutas de migración, etc.) con diseños a lápiz y bosquejos en la pizarra. Para una mayor amplitud o para concluir de forma eficaz, se puede recurrir a las filminas y a los discos, con óptimos resultados.

4. JACOB, EL CABEZA DE ISRAEL

Justamente se ha observado que, al contrario de cuanto acaece para las historias de Abrahán y de Isaac, la vida de Jacob parece «casi una novela de aventuras» (Hubert Junker) (1). Si en los capítulos precedentes de la historia de los Patriarcas se respiraba literalmente una atmósfera de alto nivel religioso y espiritual, la historia de Jacob desciende despiadadamente a los bajos de la insuficiencia humana; mejor aún, de la bien conocida astucia beduina. Los acontecimientos en ella narrados son muy poco espirituales. El elemento humano..., aún demasiado humano, aparece tan notoriamente en primer plano que existe casi el peligro de que «en estos capítulos, a través de la jungla de empresas humanas poco edificantes, el lector pierda de vista a Dios y sus disposiciones» (Gerhard von Rad) (2).

Mientras en la vida de Abrahán y de Isaac, Dios ha intervenido de modo francamente tangible, en la historia de Jacob la acción divina es más oculta, silenciosa, más bien —baste pensar, por ejemplo, en la bendición arrancada con astucia por Jacob (Gén 27,18-40)— francamente inexplicable. Sin embargo, hay un tema que, a través de muchos errores y embustes, intrigas y engaños, tan abundantes en la vida de Jacob, se abre camino obstinadamente y cada vez con más insistencia: Dios, el Dios de Abrahán y de Isaac —a pesar de todo lo que ha sucedido— se interesa por Jacob. No se trata, pues, solamente de describir una etapa de la historia del pueblo de Israel, sino, al mismo tiempo, de suscitar en él la confianza en el «Dios de los Padres», a quien pueden dirigirse en toda necesidad y carencia, seguros de ser escuchados. No es una simple historia, sino una narración que añade a la comprensión del propio destino un *rumbo sapiencial, ético-religioso.*

(1) HUBERT JUNKER, «Aufban und theologischer Hauptinhalt des Buches Genesis», en *Bibel und Kirche,* 17, 1962, p. 75.
(2) GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments,* I, München 1957, 175.

a) La composición literaria de la historia de Jacob

En la historia de los Patriarcas, la vida de Jacob se asemeja al anillo de una cadena, posterior a Isaac y anterior a José. La crítica textual demuestra que en la historia de Jacob los tres estratos, elohísta (E), yavista (J) y sacerdotal (P), están estrechamente enlazados entre sí, aunque, por lo menos en el estado actual del texto, la tradición sacerdotal ocupe el último lugar cuantitativamente: «Por lo que parece, el códice sacerdotal disponía de un material muy escaso para la compilación de las historias de los Patriarcas» (Curt Kuhl) (3).

Además, es necesario notar que el narrador elohísta presenta siempre a los Patriarcas bajo una luz favorable (como «héroes de la antigüedad») y busca en la necesidad de la situación una excusa a su conducta extraña y artera. Así, por ejemplo, el comportamiento de Jacob con el suegro es justificado con el hecho de que Labán le había engañado (Gén 3,16 y ss).

La historia de Jacob consta de tres grandes bloques:

El ciclo de Jacob y Esaú,
El ciclo de Jacob y Labán,
El ciclo de Jacob y José.

La tensión se ha acrecentado por el hecho de que el ciclo de Jacob y Labán (permanencia en Jarán) ha sido insertado en el ciclo de Jacob y Esaú. El lector se pregunta con gran interés qué sucederá cuando Jacob regrese a Canán y si todo terminará bien. Es también digno de notarse el que en los pintorescos relatos de la vida de Jacob, cuya atmósfera es, a veces, «agudamente profana» (Gerhard von Rad) (4), se encuentren dos teofanías semejantes a dos potentes focos que no pueden pasar inadvertidos: la visión de Betel (Gén 28,10 y ss) y la lucha con Dios junto a las riberas del torrente Jabboc (Gén 32,23), a cuya memoria está ligado el lugar del culto de Fanuel (Penuel). Estas dos manifestaciones divinas establecen evidentemente un cierto orden en la historia de Jacob, dividiéndola en tres ciclos, mas le confieren también aquella entonación teológica que es necesario tener en cuenta para la exégesis de la narración.

En el contexto de la lucha con Dios junto al torrente Jabboc, la plegaria de Jacob (Gén 32,10-13) establece un vértice, de una impor-

(3) Curt Kuhl, *op. cit.*, p. 87.
(4) Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 175.

tancia necesaria para la interpretación religiosa y teológica de la historia de Jacob y de todos los Patriarcas. En ella se recogen todos los hilos de la historia: el presente se reanuda con el pasado y, al mismo tiempo, con el futuro. El israelita de los siglos venideros debía distinguir la reconstrucción y la concretización de la historia de su pueblo y contemporáneamente la unión de la historia terrena con la acción salvífica de Dios, que en ella se manifiesta, ya que el gran mensaje de la salvación es: *Dios se ha ocupado de Jacob* y éste, que en la lucha con Dios ha recibido el nombre de Israel («porque has peleado contra Dios y contra los hombres y has vencido»), es el cabeza, que ha dado el nombre a nuestro pueblo (Gén 35,10). De ahora en adelante quien hable del pueblo de Israel nombrará a Jacob, del que el pueblo entero ha tomado el nombre.

b) Noticias etnológicas

La historia de Jacob la recorren dos corrientes narrativas que ofrecen un material de un extraordinario interés etnológico. Desde Canán, la nueva patria prometida por Dios a Abrahán e Isaac, vienen enlazados los vínculos con el tronco originario, que ha quedado en Jarán de Mesopotamia. De este modo se establece para los tres Patriarcas la siguiente relación familiar: Abrahán partió de Jarán, dejando allí al hermano Najor —Rebeca, mujer de Isaac, provenía de Jarán—; Jacob huye a Jarán, donde se casa con hijas de la familia de origen (Lía y Raquel).

Jarán
Canán
Egipto

La historia de José servirá después para relacionar a Jacob con Egipto, en el que había ya puesto el pie su abuelo Abrahán (Gén 12,10-20). Recorriendo la historia de Abrahán, de Isaac y de Jacob, toda ella orientada hacia la conquista definitiva de la tierra prometida, es imposible sustraerse a la impresión de que, justamente a causa del intermedio egipcio (José en Egipto, establecimiento en Egipto de las tribus israelitas, éxodo de Egipto, peregrinación por el desierto y conquista de Canán bajo Josué), la historia entera de los Patriarcas viene a te-

ner «un contenido extraordinariamente fragmentario» (Gerhard von Rad) (5). De una manera única en su género y altamente dramática vienen expresados así la tensión y el retraso entre la promesa y la actuación, que caracterizan la historia de la salvación, y se explica cómo el curso de los acontecimientos no alcance nunca el ideal anhelado.

Es, además, digno de notarse el cuidado con que los Patriarcas custodiaban la pureza de la sangre, rehusando estrechar vínculos matrimoniales con los cananeos (Gén 24,2; 18,1) y con los hititas (Gén 26,35; 27,46 y ss). Los relatos del ciclo de Jacob, según los cuales éste se había obligado a servir siete años por Lía y siete por Raquel, son confirmados por contratos familiares de las así llamadas tablas de Nuzu, halladas entre 1925 y 1931 en Jorghan Tepe (la antigua Nuzu). Mas para el pueblo de Israel no hay relato más importante que el del nacimiento de los doce hijos de Jacob, que con razón ha sido definido como «el núcleo central de la historia de sus orígenes» (F. van Trigt) (6).

Hijos de Lía (Gén 29,31-35): *Rubén, Simeón, Leví, Judá.*
Hijos de la sierva de Raquel (Gén 30,1-8): *Dan, Neftalí.*
Hijos de la sierva de Lía (Gén 30,9-13): *Gad, Aser.*
Hijos de Lía (Gén 30,14-21): *Isacar, Zabulón.*
Hijos de Raquel: *José* (Gén 30,22-24), *Benjamín* (Gén 35,16-18).

Los nombres de los doce hijos de Jacob, de los que la Biblia da una etimología popular, deben considerarse como una tentativa audaz de explicar *a la posteridad* el origen y las relaciones de las doce tribus de Israel. «En el antiguo Oriente los conceptos de «hijo» y de «parentela» son muy elásticos: grandes familias y tribus, que han llegado a un estrecho contacto entre sí por el mismo origen semita, o por una comunión de destino o por cualquier relación social o cultural, fácilmente son reunidas en una única genealogía. En el caso actual, nos encontramos seguramente frente a un proceso complicadísimo del que es muy difícil desenredar los hilos. Pero de todo el conjunto aparece evidente que la tradición ha reducido este intrincado proceso histórico a su mínimo denominador, al de la historia de una familia» (F. van Trigt) (7).

---

(5) Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 172.
(6) F. van Trigt, *op. cit.*, p. 91.
(7) F. van Trigt, *op. cit.*, 92.

c) La figura de Dios en la historia de Jacob

Si pensamos en qué tardía época de la historia fue fijada por escrito la actual redacción de la historia de los Patriarcas —Julius Wellhausen (8) define esta situación afirmando que «la Ley (la Torá, o sea, los libros de Moisés) es *posterior a los profetas*»—, quedaremos maravillados ante todas las incongruencias mantenidas por el redactor final, justamente en relación a la idea que los Patriarcas se formaban de Dios. Ante todo, es necesario notar que las teofanías en las que ha tomado parte Jacob en el país de Canán, están ligadas a localidades particulares y lugares de culto. Dios aparece, sin más, como un El local.

El de *Betel* (Gén 31,13).
El de *Fanuel* (Gén 32,25-33).
El de *Siquem* (Gén 33,20).

De este hecho se puede sacar una doble consecuencia: ante todo, «que en la historia de los Patriarcas no aparece ninguna oposición con Canán y con los cultos cananeos» (Otto Eissfeldt) (9), y que los antiguos lugares de culto cananeos fueron consagrados, sin más, al culto del Dios israelita de las epifanías de El; en segundo lugar, es evidente que en los comienzos de la religión israelita *no había unidad de culto,* como sucede a continuación, cuando el templo de Jerusalén vino a ser el único centro religioso y todos los otros antiguos lugares de culto perdieron su importancia. Además, la teofanía de Betel presenta una cierta afinidad con las torres escalonadas de Mesopotamia, bien conocidas de Abrahán. La que Jacob vio en sueños (Gén 28,12) «no era sólo una escalera, que de la tierra llegaba al cielo..., sino más bien la representación de una de las grandes escalinatas de peldaños, como las conocemos por las torres de pisos de Mesopotamia» (Claus Schedl) (10). Cotejar a este respecto el volumen I de Schedl, *Historia del Viejo Testamento.* Hubert Junker (11) ha observado que la palabra *sullam,* traducida corrientemente por *escalera,* deriva de *salal* = acumular; por tanto, *sullam* no es una «escalera levantada hasta el cielo», sino «un montón escalonado».

---

(8) Julius Wellhausen, «Der Bund, das Gesetz und die Propheten», en *Bibel und Kirche,* 19, 1964, p. 5.
(9) Otto Eissfeldt, *op. cit.,* col. 488.
(10) Claus Schedl, *Geschichte des Alten Testaments,* II, 1956, p. 70.
(11) Hubert Junker, *Genesis,* Würzburg 1949, p. 85.

Una importancia esencial para Jacob y su descendencia hasta nuestros días (baste pensar en el estado de «Israel») es la que ha tenido la *lucha con Dios junto al torrente de Jabboc,* que Jacob debió sostener cuando regresó a Canán. Es muy difícil establecer con detalle lo que realmente sucedió en aquel episodio. El texto (Gén 32,23-33) se presta a dos interpretaciones. La lucha con Dios puede haber sido un conflicto íntimo, religioso, al que parece aludir el nombre Fanuel (Panuel), impuesto a la localidad: «...porque dijo: «He visto a Dios cara a cara y he salvado la vida» (Gén 32,31). En estas palabras resuena ya la frase que en adelante vendrá repetida más veces: «Quien ve a Dios, debe morir» (cfr Ex 33,20; Jue 6,22 y ss). Mas puede también haber sido realmente una lucha con Dios «personificado». «Y un hombre luchaba con él hasta despuntar el alba. Viendo el hombre que no le podía, le golpeó en la articulación del muslo y se descoyuntó el tendón del muslo de Jacob durante la lucha con él» (Gén 32,25 y ss). Parece que esta escena debe unirse y explicarse con una costumbre posterior, ya que el texto trae esta observación: «Este es el porqué de que los israelitas, aún hoy, no coman el nervio ciático que está en la juntura de la cadera, pues el Angel golpeó a Jacob en la juntura de la cadera en el nervio ciático» (Gén 32,23).

Cualquiera que sea la interpretación escogida, queda siempre el hecho de que *el nombre de «Israel»* está ligado a una epifanía divina y a una resistencia opuesta por Jacob a la potencia de Dios: «No será ya Jacob tu nombre, sino Israel, porque has peleado contra Dios y contra los hombres y has vencido» (Gén 32,29).

Fanuel («Dios cara a cara») señala por esto también «una cumbre y un cambio en la evolución de la religión en el Antiguo Testamento» (Claus Schedl) (12), porque allí comienza un *nuevo estadio de la idea de Dios.* La figura del Dios de Jacob es más completa y más espiritualizada que aquella que él había encontrado entre sus mayores en Jarán. Raquel, la esposa predilecta de Jacob, «robó los ídolos familiares a su padre» (Gén 31,19). Estos «ídolos familiares» (llamados también terafim) eran ciertamente estatuillas de terracota, que se podían transportar fácilmente. Raquel quería ponerse bajo la protección de sus ídolos familiares para afrontar indefensa el viaje hacia Canán. A continuación de la teofanía, junto al río Jabboc, Jacob se dirige a Betel, donde ordena a los suyos: «Arrojad los dioses extranjeros que hay en medio de

(12) CLAUS SCHEDL, *op. cit.,* p. 75.

vosotros, purificaos y cambiad vuestros vestidos... Dieron ellos a Jacob todos los dioses extranjeros que poseían y los anillos que llevaban en sus orejas, y Jacob los enterró bajo la encina que hay cerca de Siquem (Gén 35,2-4). Debían romperse todos los vínculos con los antiguos dioses, cuya protección estaba garantizada por los terafim y por los amuletos (cfr también Jos 24,14-15).

Es evidente que la figura de Dios de la historia de Jacob es el resultado de la confluencia de muchas corrientes: de un lado, el repudio de las «divinidades familiares» (terafim); del otro, tanto la humanización (lucha con un Dios «personificado») cuanto la espiritualización de Dios. Jacob representa una piedra miliar importante, más bien, francamente esencial, en el camino que conduce a la idea purificada y universal de Dios, característica del profetismo. Es necesario llegar a este estadio para poder atravesar las etapas inmediatamente sucesivas de la revelación de Dios a Moisés en el desierto (Ex 3,1-6) y sobre el Sinaí (Ex 19,16 y ss). En el Antiguo Testamento la revelación divina procede a través de la destrucción de numerosas ideas de Dios todavía insuficientes. El conocimiento de Dios a que había llegado Noé, está completado en Jacob y la experiencia del Sinaí es superada por la de los profetas. La revelación divina no coge al hombre de sorpresa, sino que se adapta a sus capacidades intelectuales y espera, literalmente, a que el hombre, madurándose, consiga la disposición necesaria para concluir un ulterior paso en la penetración de su misterio.

d) La «moral» de la bendición usurpada

La exégesis siempre encuentra dificultades frente a la historia de la venta de la primogenitura por el proverbial «plato de lentejas» (Gén 25,27-34), pero sobre todo en el relato de la bendición arrebatada astutamente por Jacob (Gén 27,1-40). Los dos gemelos, Esaú (= el velloso) y Jacob (= el que tiene el calcañar), cuyos nombres son explicados por la misma Biblia (Gén 25,25 y ss), serán siempre citados aun en el futuro, cuando entra en juego la cuestión del deber decir siempre la verdad, o de la mentira, impuesta por la necesidad, según la frase ahora proverbial: «El fin justifica los medios». A todas estas dificultades ha respondido san Agustín con un elegante, y al mismo tiempo profundo, juego de palabras, afirmando: «Non est mendacium, sed mysterium». La acción realizada por Jacob cuando, por instigación de Rebeca, su madre, se cubrió el cuello y los brazos con pie-

les de cabrito (Gén 27,16) y habló con palabras falsas (Gén 27,19 y ss). *¿fue insinceridad o mentira?*

No se puede responder a esta interrogación desde lo alto del vértice de pureza alcanzado por la moral neotestamentaria. Es también demasiado poco hablar de «zonas moral y espiritualmente subdesarrolladas» (F. van Trigt) (13) en la vida, en la mentalidad y en la acción de los Patriarcas. Estos están considerados en *su* ambiente, donde —como admite sin ambages la Biblia— *la astucia propia de los nómadas y de los beduinos* se representaba con sumo refinamiento. Baste pensar en Abrahán cuando en Egipto (Gén 12,10-20) y en Isaac cuando en Guerar (Gén 26,7-11) hacen pasar a sus respectivas mujeres como hermanas suyas, para procurarse ventajas. La moral de los Patriarcas está determinada en la mayor parte por el clima de su tiempo. No son muñecos incoloros de una ética erizada de dificultades, sino hombres de carne y sangre, orientados hacia Dios tanto como ligados a su ambiente. La Biblia no intenta justificar la mentira, ni siquiera legitimarla. Para juzgar equitativamente este caso y otros semejantes de la historia inicial de los pueblos, será necesario tener en cuenta las respectivas condiciones económicas y sociales más de lo que hasta ahora se ha tenido. «El estudio de la historia y del desarrollo del derecho desde los tiempos remotos enseña —ha dicho Pío XII en la alocución del 13 de octubre de 1953 al Centro italiano para la Reconciliación Internacional— que... una transformación de las condiciones económicas y sociales, a veces también políticas, requiere igualmente nuevas formas de postulados de derecho natural, a los cuales ya no se adhieren los sistemas hasta ahora dominantes».

e) **Indicaciones metodológicas**

La vida de Jacob tiene un alcance de una amplitud extraordinaria: en ella se encuentra tanto la narración del fraude como el relato de la lucha con Dios junto al torrente de Jabboc. No se podría cometer error mayor que desarrollar sólo un aspecto, pasando en silencio el otro. A través de la lección deben pasar un soplo terrestre y un perceptible hálito de astucia beduina. Es necesario delinear con rasgos vigorosos el ambiente del tiempo y la moral en él arraigada, que no alcanzaba enteramente las cimas de la filosofía y de la teología. No es necesario ne-

(13) F. van Trigt, *op. cit.*, pp. 80 y ss.

gar ni defender cuanto en esta historia hay de humano, pero es menester hacerlo comprensible en los vínculos y *en los límites impuestos por la situación.* Tampoco hoy se consideran como buenos cristianos a tantos campesinos que en la vida cotidiana especulan audazmente sobre la compra-venta de terrenos y, en general, no pesan con la áurea balanza de la moral dominical sus cuentas astutas.

La historicidad de las vidas de los Patriarcas debe ser sostenida por medio de mapas y diseños en la pizarra. La importante región de la así llamada «fértil media luna», que comprende Mesopotamia (Jarán), Canán y Egipto, forman el marco geográfico dentro del cual se desenvuelven las migraciones de Jacob y de sus hijos, como también las teofanías reveladoras del futuro.

Sobre todo, es necesario tomar en consideración y desarrollar la entonación religiosa característica de la historia de Jacob. Abrahán ha sido llamado y probado por Dios: Dios se ha ocupado de Abrahán, el cual, en la fe y en la obediencia, ha cumplido la voluntad divina; Jacob se sabe indudablemente protegido de Dios, como aparece claramente por la visión de la escala de Betel. Mas la lucha de Jacob con Dios junto al torrente Jabboc pone en evidencia una nueva orientación religiosa: *ahora es Jacob el que se ocupa de Dios,* el que se ha hecho activo y no deja marchar a Dios antes de haber recibido su bendición (Gén 32,27). Creer en hebreo significa *consolidarse* (mejor: *hacerse a sí mismos fijos, firmes, sólidos) en Yavé,* y es precisamente lo que ha hecho Jacob en la lucha a orillas del Jabboc y en la subsiguiente petición de bendición. Entonces él, de una vez para siempre, ha anclado en Dios a sí mismo y al pueblo de *Israel,* que de él tomaría el nombre. Dondequiera que vaya este pueblo, permanecerá enganchado a Dios y volverá siempre a implorar de El la bendición. La plegaria (Gén 32,10-13) que el escritor sagrado ha puesto en boca de Jacob, alcanza una *altura teológica* hasta entonces no superada y, al mismo tiempo, el nudo que enlaza las historias de los tres Patriarcas: Abrahán, Isaac y Jacob.

> «Dios de mi padre Abrahán, Dios de mi padre Isaac. / Yavé, que me dijiste: "Vuelve a tu tierra / y a tu familia y yo te haré bien", / yo soy indigno de todos tus favores / y de toda la bondad que has dispensado a tu siervo. / Sólo con mi bordón pasé este Jordán / y ahora puedo formar dos campamentos. / Líbrame ahora de la mano de mi hermano, / de la mano de Esaú, porque yo temo que venga / y me mate madre e hijos juntamente. / Sin embargo, tú me has dicho: "Yo te haré el bien / y haré tu descendencia como la arena del mar, / que no se puede contar por su gran número"».

5. JOSE EL EGIPCIO

En la historia de los Patriarcas, la vida de José constituye un final extraordinariamente amplio (Gén 37,1-50,26). Al mismo tiempo, sirve de enlace y de introducción a la historia de Moisés y al relato de la instalación de las tribus israelitas en Egipto. La historia de José es un gran intermedio, casi una desviación del camino que lleva directamente a Canán: forma una especie de interpolación destinada a explicar el considerable *retraso en la actuación de la promesa divina:* «Poseeréis la tierra (de Canán)». Por mucho que pueda someterse a la criba de la crítica la historicidad del egipcio José, hay siempre un dato de hecho, que emerge de estos capítulos, y es que en la historia de los orígenes del pueblo de Israel se presentan relaciones e impulsos de procedencia egipcia. Si hasta ahora prevalecía la orientación hacia Jarán, en la Mesopotamia superior, con la historia de José se da una vuelta completa hacia Egipto.

En principio, la coligación de la historia de los Patriarcas con la de Moisés debe haber sido transmitida y conocida esquemáticamente y no en los mínimos detalles. Un primer importante esbozo de una coligación de los Patriarcas (y, por tanto, también de Jarán) con Moisés y el éxodo de Egipto se encuentra en la *antigua confesión de fe* del Dt 26,5-8:

> «Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto. / Allí se refugió con pocas personas más, / pero pronto se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. / Los egipcios nos trataron mal, / nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. / Pero nosotros clamamos a Yavé, / Dios de nuestros Padres, / que escuchó nuestra plegaria, / volvió su rostro hacia nuestra miseria, / nuestra pena y nuestra opresión, / nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido / en medio de gran terror, prodigios y portentos».

a) La situación del texto

En la historia de José, es el narrador yavista quien en un primer tiempo lleva el timón de la narración. Con Gén 40,2 «el escritor yavista interrumpe la colaboración con la otra fuente (E), sobre la que ahora se centra la narración (contrariamente a lo acostumbrado). A partir de ahora, sabremos bien poco del escritor yavista» (Curt Kuhl) (1).

El elohísta (E) siente una *particular predilección por «la casa de José» y por Efraín.* En la historia de José (y, como veremos más tarde, incluso en el relato de la conquista de la tierra prometida bajo la guía de Josué, que era de la tribu de Efraín, Núm 13,8-16), se han fijado definitivamente las tradiciones de la «casa de José», de las tribus de Efraín y Manasés (y también de la de Benjamín). Como, tras la conquista de la tierra prometida, la tribu de Efraín se estableció en la Palestina central, es lícito suponer que allí haya sido escrita la más antigua redacción de la historia de José, que contiene gran cantidad de material de origen elohísta. Es muy probable que, en épocas sucesivas, las tradiciones de cada tribu hayan sido ampliadas en la *historia de los orígenes del pueblo formado por ellas.* «El aspecto novelístico de la historia de José pertenece, según su estructura interna y externa, al comienzo de la época de los Reyes, muy probablemente al tiempo de Salomón» (Siegfried Herrmann) (2).

En las discusiones relativas al *género literario* de la historia de José se ha llamado la atención sobre el hecho de que «la figura de un cierto Janchamu, un ministro extranjero del faraón Amenhotep IV (1372-1354 a. C.), presenta una gran afinidad con el José bíblico» (F. van Trigt) (3). Teniendo en cuenta el *aspecto novelístico de la historia de José,* se ha hablado también del género literario de la «novela, la primera en su género en la Biblia y, tal vez, la mejor lograda» (F. van Trigt) (4).

La mayor parte de los estudiosos considera la historia de José como una *narración didáctica sapiencial* (Gerhard von Rad) (5), que,

---

(1) CURT KUHL, *op. cit.,* p. 73.
(2) SIEGFRIED HERRMANN, «Das Werden Israels», en *Theologische Literaturzeitung,* 87, 1962, col. 561, p. 74.
(3) F. VAN TRIGT, *op. cit.,* p. 116.
(4) F. VAN TRIGT, *op. cit.,* p. 120.
(5) GERHARD VON RAD, *op. cit.,* p. 176.

sin embargo, no es un poema carente por completo de fundamento histórico, inventado sólo con fines religiosos. En la narración de la vida de José, la realidad histórica y el intento pedagógico-religioso se funden casi sin suturas. El material histórico, que ya había sido redactado una primera vez conforme a los modelos y a los *clisés* literarios egipcios (por ejemplo, según el *Relato de los dos hermanos Bitis y Anubis* o según la autobiografía del Idrimo de Alalac, que se remonta al siglo XV a. C.), es fijado sobre una base religiosa bien definida y elaborado en un relato más amplio por un escritor sapiencial de los comienzos de la época de los Reyes. Justamente por razón de esta mezcla de concepciones egipcias e israelitas, Cyrus H. Gordon (6) enumera esta historia «entre las obras narrativas más interesantes de la literatura mundial».

Se comprende por esto cómo, sobre todo en las épocas posteriores de miseria y de crisis, por ejemplo durante la cautividad babilónica, la historia de José haya ejercido *un influjo profundamente confortante* y haya consolidado la confianza en la ayuda y en la potencia de Dios. La consolación, que emana todavía del ciclo de José, deriva del hecho de que en él la envidia y el odio, la injusticia y la persecución no consiguen aventar los designios de Dios, que convierte el mal en bien (Gén 50,20). Respecto al género literario de la vida de José, F. van Trigt afirma: «Naturalmente, es una historia auténtica... con la que los autores quieren explicar cómo Israel ha marchado a Egipto; pero la historia se ha transformado en un relato sapiencial» (7).

b) **El fondo histórico**

La Biblia ofrece muchos datos relativos a la *cronología de la historia de José el Egipcio.* Sin embargo, es extremadamente difícil para la crítica del texto y de las fuentes establecer con seguridad si cada uno de los datos geográficos y cronológicos de la actual redacción de la historia de José son originales o interpolados. En esta narración, la tradición más antigua y la más reciente han sido puestas una junto a la otra sin retoque alguno. Es verdad que la historia de José presenta un innegable «color local egipcio» (Gaalyahu Cornfeld) (8). Mas, al

(6) CYRUS H. GORDON, *op. cit.,* p. 132.
(7) F. VAN TRIGT, *op. cit.,* p. 120.
(8) GAALYAHU CORNFELD, *op. cit.,* p. 98.

mismo tiempo, debe igualmente decirse «que por parte egipcia no existen testimonios propiamente históricos de la permanencia de los hijos de Israel en Egipto» (Eberhard Otto) (9).

Es de una importancia decisiva, para la *cronología de la vida de José,* la cronología de la época de Abrahán y también la duración de la permanencia de los israelitas en Egipto. Génesis 15,13 habla de 400 años de opresión, mientras que Ex 12,40, de 430 años. Esta cifra, 430, que se refiere sólo al período de la opresión, es corregida y ampliada en *Los Setenta,* la primera versión griega del Antiguo Testamento, según la cual los hebreos vivieron durante 430 años en Egipto y en la tierra de Canán (Ex 12,40). Por tanto, el período que va desde la vocación de Abrahán al éxodo de Egipto ascendería a 430 años. Por el contrario, Gén 15,16 señala un período de sólo cuatro generaciones, o sea, un tiempo mucho más breve. Con estos problemas cronológicos está también ligada la cuestión de saber quién era aquel «nuevo rey» (Ex 1,8) que dominaba en Egipto y no conocía para nada a José.

Para la cronología de José el Egipcio se sugieren hoy las siguientes fechas:

Historia de Egipto	*Vida de José*
Epoca de los hicsos (1700-1580)	¿José?
XVIII dinastía (1570-1310)	
Tutmés I (1490-1435)	
Amenhotep III (1413-1377)	
Amenhotep IV (Ekhnatón) (1377-1358)	¿José?
XIX dinastía (1345-1200)	
Haremhab (1345-1318)	¿José?
Ramsés I (1318-1317)	
Ramsés II (1301-1234)	
Merneptah (1234-1220)	

Pierre Montet (10), con cuya datación están más o menos de acuerdo también J. v. Beckerath, W. F. Albright, C. Schedl y G. Ernest Wright, escribe: «La historia de José se encuadra en el *marco de la corte de Avaris, en tiempo de los hicsos*». Para H. H. Rowley, José

(9) Eberhard Otto, *Aegypten-der Weg des Pharaonenreiches.* Urban-Bücherei, vol. 4, Stuttgart 1953, p. 136.
(10) Pierre Montet, *L'Egypte et la Bible,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959.

habría alcanzado el poder en la época de Amarna, bajo el célebre faraón Ekhnatón. Según una hipótesis reciente, apoyada por documentos históricos, los elementos dispersos de la migración aramea, que en la tradición posterior se presenta como «casa de José», habrían puesto el pie en la región oriental del delta del Nilo sólo hacia la época de la dinastía XIX. «Cuando Jacob vino a Egipto, José era un alto funcionario, probablemente no ya joven. Según la genealogía bíblica (Ex 2,1), Moisés era descendiente de Leví, hermano mayor de José. Este último alcanzó la avanzada edad de ciento diez años y vivía todavía cuando nacieron sus descendientes (Gén 50,23) ...Moisés habría, pues, nacido antes o poco después de la muerte de José» (Gaalyahu Cornfeld) (11). Cada vez se va difundiendo más la convicción de que «no hay motivos fundados para relacionar a José con los hicsos» (Siegfried Herrmann) (12).

c) **La instancia religiosa**

Al comparar las historias de los Patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, el ciclo de José aparece estructurado según una *temática evidente*. La instancia del escritor veterotestamentario (sapiencial) se reconoce fácilmente: para él no se trata de registrar un episodio histórico, sino de evidenciar un *intento pedagógico bien determinado*. Se ha dicho con razón que la historia de José es una explícita y típica historia de elección y *dirección divina* (Gerhard von Rad) (13). Tanto la figura de José como la de sus hermanos están claramente puntualizadas con acentos positivos y negativos.

José y sus defectos.—José es el preferido de Jacob, pues le recuerda siempre a la predilecta, Raquel (Gén 29,18; 30,22 y ss; 37,4.11; 39,6). Mas esta preferencia no ha favorecido al carácter de José, ni a su desarrollo religioso y espiritual. José cree ser mejor que sus hermanos, se erige en juez de ellos. «José hizo saber a su padre la mala fama de ellos» (Gén 37,2). No es, pues, de maravillarse de que José haya irritado cada vez más a sus hermanos. Por ejemplo, el modo con que él les contaba sus propios sueños debía parecer necesariamente

(11) GAALYAHU CORNFELD, *op. cit.*, p. 131.
(12) SIEGFRIED HERRMAN, en *Theologische Literaturzeitung*, referente a la recensión de la obra de Montet, col. 190.
(13) GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 176.

una provocación a sus hermanos. «Y ellos le aborrecían todavía más a causa de sus sueños y de sus palabras» (Gén 37,8). José ignoraba el arte de callar. Inconscientemente, pero muy infelizmente, él suscitó y agudizó la irritación y la antipatía de los hermanos en sus confrontaciones. Evidentemente carecía de discreción.

José y sus pruebas.—José fue vendido como esclavo por sus hermanos a unos mercaderes ismaelitas (según la tradición yavista: Gén 37,25.28; 39,1) o madianitas (según la tradición elohísta: Gén 37,28. 36). Inocente, le metió en la cárcel Putifar, oficial del faraón egipcio y capitán de la guardia (Gén 39,1).

José y su inmutable confianza en Dios.—En el sufrimiento y en medio de las calumnias, José conservó y profundizó su ilimitada confianza en el auxilio de la divina Providencia. El sabía que, en Dios, su honor permanecía puro e inviolado. Se sentía llevado y envuelto por la mano paterna de Dios, que habría conducido todo a buen término. José es un hombre «lleno del Espíritu de Dios» (Gén 41,38), que no se fía de la inteligencia humana, sino que se abandona enteramente a la guía del divino Espíritu. «Es Dios quien da la interpretación» (Gén 40,8). «Yo no soy nada; es Dios quien dará al Faraón respuesta favorable» (Gén 41,16). Con una seguridad de sonámbulo, José sigue las indicaciones de Dios.

Tras la historia de José, aparece también el *problema de la teodicea,* o sea, la molesta pregunta sobre el «sentido» del dolor y de la prueba que Dios inflige al justo.

Dos son las respuestas que se sacan de este relato: *ante todo,* que el sufrimiento purifica al hombre y lo conforma a Dios. Madura su personalidad, le ofrece la posibilidad de expiar, es una señal de amor. Tanto a José como a sus hermanos los transforma verdaderamente el dolor.

En segundo lugar, de la historia de José se deduce que los crímenes de los hombres no consiguen inutilizar los designios de la divina Providencia (Gén 41,32) y Dios endereza hacia el bien sus planes criminales (Gén 50,20). La potencia y la bondad de Dios son más grandes que toda la maldad humana. Dios es paciente, pero al fin todo lo endereza al bien. A través de toda la historia de José, resuena una

especie de estribillo consolador: «Yavé estaba con José y hacía prosperar cuanto emprendía» (Gén 39,3.23). Cada uno de los individuos probados por el dolor y, después, incluso el pueblo entero de Israel, forzado a vivir en el exilio y en la cautividad, podrían confortarse y consolarse con la historia de José. Como para él, también para la nación prisionera y deportada habría llegado el día en que el Señor manifestaría su potencia liberando a su pueblo.

d) **Indicaciones metodológicas**

Al tratar de la historia de José, se corre el riesgo de ser excesivamente prolijos. De este modo se producirá fácilmente un cambio de acento y una desviación de la historia de la salvación. Si narramos la historia de José demasiado difusamente y durante muchas horas de clase, la idea religiosa fundamental de la historia de los Patriarcas pasará a segundo plano y, al menos en el campo experimental, se debilitará sensiblemente.

De una mirada a las Biblias escolares resulta que en ellas la vida de José, subdividida en «bellas historietas», está narrada con una relativa amplitud, hasta el punto de ocupar tanto sitio como el ciclo de Abrahán. Al tratar de la historia de José, es menester no perder de vista la necesidad de elaborar con claridad la instancia kerygmática, limitándose al mismo tiempo a una exposición sintética y concertada, para no sofocar y ocultar la historia de los Patriarcas.

Es ciertamente indispensable ilustrar la situación histórica y geográfica. Mas, para una conveniente exposición, es esencial anteponer una introducción en que, como en una especie de obertura, resalten los motivos temáticos religiosos de esta historia hecha sabiduría:

> Purificación de los hombres que, a través del dolor, / vienen a ser instrumentos del plan divino de salvación.
> Inmutable confianza en Dios, / a pesar de todas las amarguras y sufrimientos.
> Realización de los planes de la divina Providencia. / (Dios está bien dispuesto hacia los hombres / y sabe convertir los males en bienes).

Si se pone claramente de relieve el principio religioso, la historia de José puede también ser tratada concisamente. Un medio precioso para tratar este argumento sumariamente lo ofrecen las filminas y los discos sobre la historia de José.

II
MOISES Y LA FORMACION DEL PUEBLO DE ISRAEL

Con el Pentateuco, el Antiguo Testamento trata de presentar una reconstrucción sintética de la historia de los orígenes del pueblo de Israel. Ya en *Los Setenta,* la primera versión griega del Antiguo Testamento, cada uno de los cinco libros del Pentateuco recibió un título correspondiente al propio contenido:

1.° Libro de Moisés (50 capítulos) = *Génesis* (creación del universo y del género humano).

2.° Libro de Moisés (40 capítulos) = *Exodo* (historia de la salida de Egipto).

3.° Libro de Moisés (27 capítulos) = *Levítico* (leyes sacerdotales).

4.° Libro de Moisés (36 capítulos) = *Números* (comienza con el censo de cada una de las doce tribus).

5.° Libro de Moisés (34 capítulos) = *Deuteronomio* (repetición de la ley: segunda ley).

En el segundo libro del Pentateuco, es decir, en el Exodo, se encuentra el relato de la salida de Egipto y de la peregrinación por el desierto hasta el monte Sinaí. La figura central de esta historia es Moisés: opresión y liberación de las tribus israelitas (Ex 1,1—15-21). Marcha hacia el Sinaí y conclusión de la alianza (Ex 15,22—24,11). Instituciones cultuales (Ex 24,12—40,38).

En Núm 10,11-22,1 se continúa la narración de la marcha del Sinaí a través de Cades hasta Moab (sobre la ribera oriental del Jordán), donde se completan los preparativos para ingresar en Canán (Núm 26,1 y ss), se dan las normas para la división de la tierra prometida (Núm 26,51 y ss) y se designa a Josué como sucesor de Moisés (Núm 27,12 y siguientes). El último capítulo del Pentateuco (Dt 34,1 y ss) refiere

la muerte de Moisés y se cierra con su *glorificación,* que pertenece a una época muy posterior.

«No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con el cual Yavé había tratado cara a cara, ni en cuanto a los milagros y portentos que por voluntad de Yavé realizó en la tierra de Egipto contra el Faraón, sus servidores y todo su territorio, ni en cuanto a su mano poderosa y a tantos tremendos prodigios como hizo Moisés a los ojos de todo Israel» (Dt 34,10-12).

Como los otros libros del Pentateuco, el libro del Exodo no es obra de un solo autor. En él aparecen, en efecto, tanto la tradición yavista (J) como la elohísta (E), puestas una junto a la otra abiertamente y a sabiendas sin arreglo alguno. Mas estos relatos más antiguos han pasado por la atmósfera de la espiritualidad sacerdotal (P) y han recibido, si no la impronta, por lo menos un acento particular, procedente de la inserción en el marco cultual. En su redacción actual, el texto del segundo libro del Pentateuco se remonta a la época de Esdras, o sea, al siglo v a. de C.

El ciclo de Moisés (de Moisés a Josué), tal como se encuentra en las Biblias escolares, presenta prácticamente la misma estructura y los mismos principios selectivos. A causa de la amplia descripción de la salida de Egipto, de la peregrinación por el desierto y de las instituciones cultuales (tabernáculo, levitas, sacrificio, etc.), se corre el peligro de no ilustrar suficientemente la grandiosa entonación carismática de la historia de Moisés y de fragmentar la peregrinación por el desierto en una serie episódica.

La historia de Moisés debe con pleno conocimiento ordenarse a Cristo, el Moisés redivivo. Este es el sentido en el que los Padres de la Iglesia han leído e interpretado el Antiguo Testamento, como ha demostrado con numerosas citas Albert Ohlmeyer en su libro *Moses im Glanze des Erlösers* (Friburgo in Brisgovia 1957). Así escribe Cirilo de Jerusalén (315-386) a propósito de la exposición de Moisés en la cesta de mimbres: «La madre, que cierra al hijo en la cesta, es la Sinagoga, que ha alejado de sí como a un extraño a Cristo Señor, que había nacido de ella. Pero la hija del Faraón, o sea, la Iglesia de los paganos, lo tomó consigo, sacándole de las aguas del bautismo».

6. MOISES, JEFE, PROFETA Y LEGISLADOR

Hablar del Antiguo Testamento significa hablar de Moisés, el cual está tan ligado con la Ley del Antiguo Testamento, por la que se regula la vida del pueblo hebreo, que su nombre se emplea en lugar de la palabra Ley *(Torá): La Ley* (= Moisés) y los Profetas.

La frase bien conocida de Hugo Gressmann: «*Si no tuviésemos un Moisés, deberíamos buscarlo*» (1), demuestra hasta qué punto la historia del pueblo de Israel es inconcebible sin la mano fuerte de un gran jefe del temple de Moisés.

¿Quién es Moisés en los textos del Antiguo Testamento?

> «Un jefe sin potencia política; un capitán que no combate; un legislador sin plenos poderes; un taumaturgo, que no es un mago; un profeta, que no anuncia el futuro; un ordenador del culto y sacerdote en la promulgación de la Torá, que no ofrece sacrificios; un fundador de religión, sin un sistema definitivo; un mediador de alianza, pero que no es el custodio oficial de las instituciones de esa alianza» (J. Schreiner) (2).

a) Crítica literaria de la historia de Moisés

Ya hemos señalado cómo, en la historia de Moisés, el relato yavista y el elohísta han sido elaborados bajo un influjo sacerdotal. En fin, el ciclo de Moisés ha recibido de un redactor del siglo v a. C. la forma en que se encuentra en la Biblia hebrea actual.

Entre Moisés, que vivió en el siglo XIII a. C., y el autor yavista, que escribe en el siglo x a. C., se abre un abismo de trescientos años, mientras que el redactor final del siglo v a. C. ha vivido ochocientos

(1) HUGO GRESSMANN, *Moses und seine Zeit*, Göttingen 1913.
(2) J. SCHREINER, «Moses», en *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 7, Freiburg ²1962, col. 450.

años después de Moisés. Es, pues, natural preguntarse *qué credibilidad debe atribuirse a esta historia.*

Indudablemente, en los trescientos años que corren entre Moisés y el escritor yavista ha existido una historia de Moisés preliteraria, o sea, transmitida oralmente, de modo que hoy es opinión casi general que no ha sido «el escritor yavista el que ha compuesto por primera vez la materia del Exodo en un complejo orgánico» (H. Schreiner) (3). Es absolutamente improbable que la figura de Moisés haya sido inventada sólo en un segundo tiempo, quizá al final del tiempo de los Jueces, para explicar la historia de los orígenes, la federación de las doce tribus y la formación del pueblo de Israel, y haya sido introducida como elemento de cohesión de los diversos relatos. «La confianza en la tradición bíblica está nuevamente en auge» (H. Schreiner), lo que significa que la figura de Moisés ha sido indisolublemente ligada desde el principio a la historia del Exodo y del Sinaí.

Mas, con la progresiva formación de este núcleo histórico y su correspondiente ahondamiento teológico, también la figura de Moisés ha experimentado un ahondamiento psicológico y teológico. Moisés ha sido «construido», como se dice hoy. Sin embargo, esto no significa que su figura haya sido inventada, sino que simplemente el núcleo histórico y el significado religioso de ésta han sido considerados por una posición históricamente más avanzada y, sobre todo desde el punto de vista de la fe y de la elaboración existencial de la historia en el *sensus plenior,* es decir, en un sentido más profundo y completo. Lo que Moisés era y representa para la historia de Israel no podían comprenderlo sus contemporáneos plenamente, sino sólo las generaciones de los siglos posteriores.

Con la interpretación religiosa y teológica de la historia de Moisés está estrechamente ligado el problema de saber si en Egipto estaban todas las tribus del futuro pueblo de Israel o si se habían instalado *sólo algunas.* El éxodo del país de los Faraones, la peregrinación por el desierto, la experiencia de Dios sobre el Sinaí y la conquista de la tierra de Canán bajo Josué ¿pertenecen a la historia de todas las tribus israelitas o *sólo a algunas?* En la medida en que la tradición religiosa e historia de algunas tribus (¿Efraín, Manasés, Benjamín?) se ha levantado sobre la base cultual y sobre el plano de la historia de la

---

(3) H. SCHREINER, «Das Buch Exodus, Ein Hauptdokument der Heilsgeschichte», en *Bibel und Kirche,* 18, 1963, pp. 2-6.

federación de las «doce tribus», del «pueblo de Israel», también han ganado importancia la figura y la misión de Moisés.

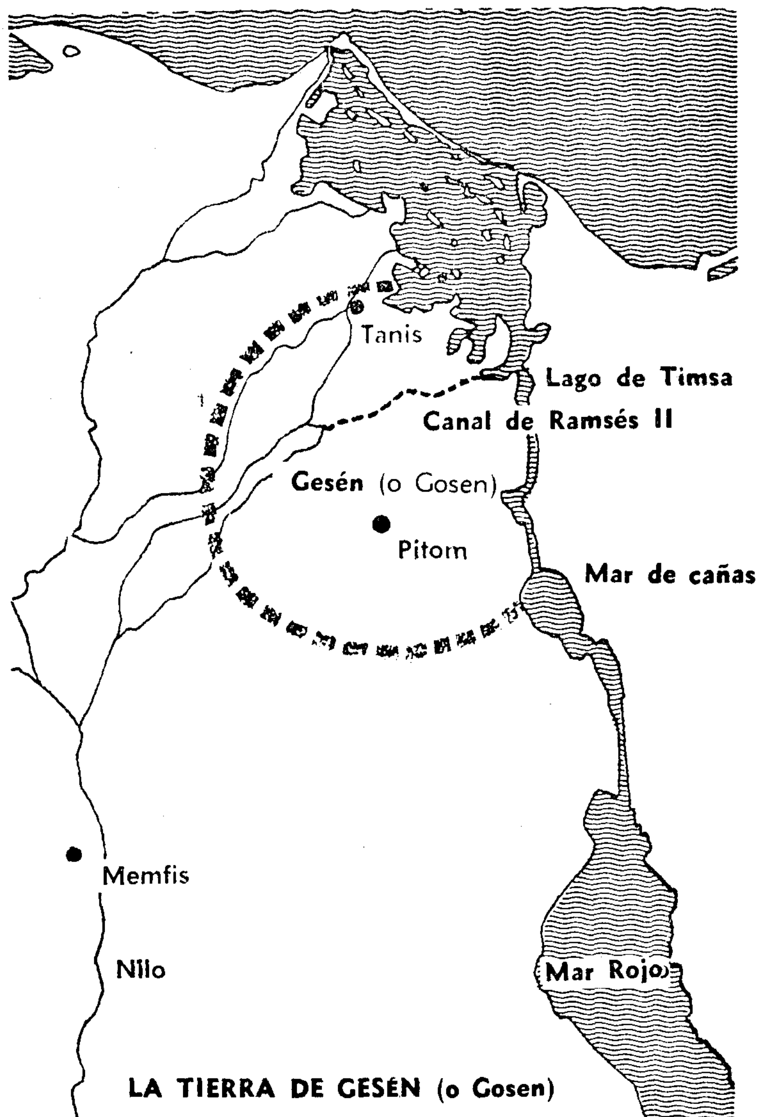
b) **Permanencia de las tribus israelitas en Egipto**

La sagrada Escritura (Gén 46,8 ss; Ex 1,1 y ss) refiere que, tras la invitación del Faraón (Gén 45,16 y ss), Jacob, con sus doce hijos y con las respectivas familias, se dirigió a Egipto y se estableció en la región oriental del delta del Nilo, en la tierra de Gesén (o Gosen) (Génesis 45,10). Hasta hoy este nombre de Gesén no ha sido encontrado en ningún documento egipcio.

La respuesta a la cuestión de si *todas* las tribus que formaban el «pueblo de Israel», se establecieron en Egipto y todas juntas tomaron parte en el éxodo hacia Canán, es buscada tanto en el texto veterotestamentario (en su origen, en su intención y en su redacción final) cuanto en el complejo proceso de asentamiento de la así llamada *migración aramea.* En esta búsqueda, muchos elementos no podrán jamás llegar a una clarificación definitiva, sino que permanecerán en el campo de las hipótesis y de las probabilidades.

Hay, sin embargo, un dato generalmente admitido, que se deduce del texto bíblico, y es que todas las tribus provienen de la tierra «más allá del río» (Eufrates) (Gén 24,2). Pero parece que algunas de estas tribus adoraron de modo particular al *El de Abrahán,* al *El de Isaac* y al *El de Jacob,* mientras que otras, sobre todo las procedentes de Egipto, han hablado con particular insistencia de *Yavé.* Hasta en la *sincronización de estos dos nombres de Dios* (Ex 6,3) parecen relampaguear todavía sus contornos diferentes. No es, pues, del todo improbable que las diversas denominaciones de Dios, «Dios de los Padres» y «Yavé», se remonten a antiquísimas tradiciones particulares, pero netamente formadas, que se han desarrollado en regiones distintas y por eso se han conservado inalteradas.

Es, además, digno de notarse que, por ejemplo, David haya sido elegido (2 Sam 2,1 y ss) en un primer momento para ser rey de Judá (la federación de las tribus del Sur) y después haya sido explícitamente elevado al trono de Israel (2 Sam 5,1 y ss), o sea, de las tribus del Norte. Para subrayar la conseguida unidad, se refiere con sensible ostentación que «en Ebrón reinó sobre Judá siete años y seis meses; en



LA TIERRA DE GESÉN (o Gosen)

Jerusalén reinó treinta y tres años sobre *todo* Israel y Judá» (2 Samuel 5,5). Un acontecimiento particularmente digno de relieve es la escisión casi imprevista del reino salomónico acaecida el 932. Los motivos y las causas de un rompimiento tan profundo, que afectó al pueblo entero de Israel, se remontan más allá de la época de Salomón.

Con motivos plenamente fundados ha progresado la hipótesis de que algunos grupos tribales bien definidos, como, por ejemplo, Zabulón, Isacar y Neftalí, se habían establecido ya en la región septentrional de la tierra de Canán desde tiempos remotísimos, tal vez desde el siglo XV a. C. La federación de estas tres tribus era una especie de alianza defensiva y ofensiva contra los pequeños estados cananeos. Parece, por el contrario, que otras tribus entraron en Egipto a continuación de la migración aramea para buscar allí pastos, formando el nervio de aquellos grupos tribales que experimentaron la opresión, el éxodo, la teofanía del Sinaí y la inmigración en las regiones centrales y meridionales del país de Canán. De estas tribus, que estaban más íntimamente y quizá exclusivamente ligadas con la aventura egipcia y la personalidad de Moisés, formaban parte Simeón, Judá y seguramente la «casa de José», a la que se asignan las tribus de Efraín y Manasés, y ciertamente también la de Benjamín. Basándose en tales consideraciones, se ha afirmado la opinión de que en Egipto no se puede hablar todavía del «pueblo de Israel» como de una unidad cerrada: sólo al fin de la época de los Jueces, y sobre todo en tiempo de los Reyes, este pueblo, en calidad de federación de las doce tribus, constituiría una realidad histórica, pero destinada a desvanecerse bien pronto.

Por tanto, si se supone que en Egipto no se han instalado todas las doce tribus, sino sólo una parte, aunque sea una parte considerable, la experiencia egipcia y del desierto pertenece sólo a algunas tribus, mas no a los orígenes del pueblo entero de Israel. Solamente más tarde, en el momento de la transición de la época de los Jueces a la de los Reyes, las experiencias de las tribus que volvieron de Egipto parecen haberse transferido al pueblo entero de Israel. Existen buenas razones para suponer que el escritor o la escuela literaria que ha efectuado esta ampliación pertenecía a una tribu que volvió de Egipto, quizá a la tribu de Efraín o, por lo menos, había emparentado estrechamente con ella.

c) ¿Es Moisés un personaje histórico?

Es un hecho incontrovertible que sólo en la Biblia están descritas la vida y la personalidad de Moisés. Los documentos extrabíblicos, como las inscripciones asirias y palestinas, las tablillas cuneiformes o los textos egipcios, no hablan de él para nada. Fue sobre todo al fin del siglo pasado y al principio del actual cuando la historicidad de Moisés se consideró no sólo con escepticismo, sino que, no raras veces, se negó sin más. Las investigaciones veterotestamentarias de los últimos decenios han logrado, por el contrario, *asegurar de modo concorde la historicidad de Moisés.* Esto, sin embargo, no significa enteramente que hoy hayan quedado resueltos todos los problemas precedentes. «Si queremos establecer el puesto que corresponde a Moisés en la historia, nos encontramos frente a gravísimas dificultades. Sin embargo, esto no constituye un motivo suficiente para discutir ni su existencia histórica, ni los datos esenciales de la tradición bíblica, tanto más que sin él toda la historia de Israel resultaría incomprensible... De todos modos, está claro que una «vida de Moisés» en el sentido moderno de la palabra es irrealizable a base de los textos sagrados» (Henri Cazelles) (4).

La vida de Moisés y el éxodo de las tribus israelitas de Egipto se sitúan hoy casi unánimemente bajo la dinastía XIX (1310-1200), en la llamada época de los Ramesidas.

Historia de Egipto	*Vida de Moisés*
Ramsés I (1318-1317)	
Sethos I (1317-1301)	
Ramsés II (1301-1234)	¿Faraón de la opresión?
Merneptah (1234-1220)	¿Faraón del éxodo?

Ex 1,8 habla de «un nuevo rey», que surgió en Egipto y no tuvo en ninguna consideración a José. Además, también en el Exodo (1,11) viene citada la construcción de «Pitom y Rameses, ciudades almacenes». Basándose en estos datos, muchos estudiosos y expertos en historia egipcia identifican al «nuevo rey», o sea al Faraón de la opresión, con Ramsés II. «Puesto que la tradición de las ciudades-almacenes

(4) Henri Cazelles, «Möise devant l'Histoire», en *Cahiers Sioniens*, 1954, pp. 11-13.

contenida en el Exodo tiene un valor histórico, los israelitas deben haber estado en Egipto por lo menos al principio del reinado de Ramsés II» (G. Ernest Wright) (5). En fin, si se tiene en cuenta que Ramsés II reinó setenta y siete años, se explica la noticia del Ex 2,13: «Mientras tanto, y después de largo tiempo, murió el rey de Egipto». El nuevo Faraón al que se presentó Moisés, acompañado de su hermano mayor Aarón, con toda probabilidad podría haber sido Merneptah. A esta hipótesis no se opone ni siquiera la inscripción de la estela de Merneptah del 1220 a. C., en la que el nombre de Israel aparece por primera vez en un texto extratestamentario.

> «... Canán es conquistado con todas sus estirpes, Ascalón llevado prisionero, Gezer puesto en cadenas, Jenoam humillado.
>
> *Israel* es destruido sin dejar simiente».

En la hipótesis de que no todas las tribus israelitas se hayan instalado en Egipto, sino que algunas de ellas se hayan asentado antes o aun contemporáneamente en Canán, el nombre de *Israel* encontrado en la estela de Merneptah se referiría solamente a aquella porción de las tribus de Israel, que se encontraban en Canán ya antes de la inmigración de la «casa de José» (Efraín y Manasés).

Según los datos suministrados por la Biblia, la vida de Moisés se desarrolla del modo siguiente:

Ex 2,1-4: Nacimiento de Moisés, que es puesto a orillas del Nilo en una cesta de mimbres.

Ex 2,5-11: Educación en la corte del Faraón.

Ex 2,11-15: Huida a Madián; matrimonio con Séfora (Ex 2,16-22); Jetró, suegro de Moisés (Ex 18,1 y ss).

Ex 3,1-15: La teofanía de la zarza ardiendo; la vocación de Moisés.

Ex 5,1-12,36: Moisés, acompañado de su hermano Aarón, ante el Faraón de Egipto. Las diez plagas. Institución de la fiesta de la Pascua (Ex 12,1 y ss).

Ex 12,37 y ss: Exodo de Egipto; peregrinación por el desierto. Teofanía y alianza del Sinaí (Ex 19,1 y ss).

Núm 10,11 y ss: Partida del monte Sinaí. Estancia en Cades.

Núm 22,1 y ss: Llegada al país de Moab, al este del Jordán.

Dt 34,1-6: Muerte de Moisés sobre el monte Nebo, en el país de Moab.

---

(5) G. Ernest Wright, *op. cit.*, p. 53.

Sobre la vida de Moisés, cuyo nombre no ha sido impuesto a ningún otro personaje bíblico, la sagrada Escritura transmite interesantes pormenores. La hipótesis de que en la biografía de Moisés se hayan utilizado *clisés* literarios de uso corriente en aquella época no mancha en nada su historicidad. La verdad histórica es envuelta en el manto de una expresión poética, que debe servir para poner de relieve la particular benevolencia y la acción salvífica de Dios. Señalando a la leyenda de la infancia del rey acadio Sargón I (hacia el 2350), C. Schedl (6) habla de «un importante paralelismo con la historia de la infancia de Moisés». Para poder hacer una confrontación, referiremos un pasaje de la leyenda de Sargón:

> «¡Yo soy Sargón, el poderoso rey de Akkad (o Accad)! Mi madre era una pobre y yo no conocí a mi padre... Mi madre me parió secretamente, me puso en cesta de mimbres y calafateó con pez sus aberturas. Después me abandonó a la corriente del río (Eufrates), en el que no me sumergí. El río me llevó lejos, hasta que Akki, «el aguador», me pescó. Akki, el jardinero, me miró con benevolencia y me crió. Akki, el jardinero, me adoptó como hijo y me instruyó».

El nombre «*Moisés*», que el escritor bíblico quería hacer derivar del verbo hebreo *maschab* = *extraer* (Ex 2,10), de modo que Moisés significaría «el que es extraído» (pero, en rigor de los términos, significaría «el extraedor»), se remonta, por el contrario, según la mayor parte de los estudiosos, a una raíz egipcia. Justamente en tiempo de Moisés hubo en Egipto un auténtico renacimiento de este nombre, que se halla tanto en Thut-Moses como en Ra-Moses (Ramsés). En los nombres faraónicos Thut-Moses o Ra-Moses, la palabra *mesu* = hijo está ligada al nombre de un dios y significa «hijo de Thut», «hijo de Ra». Tal vez el nombre originario del jefe de las tribus israelitas fue «hijo del Nilo», del que se ha formado después la abreviación *Moisés*. Para la imposición del nombre egipcio se ha avanzado la hipótesis de que el nombre pueda considerarse como una invocación del padre o de la madre, que querían poner al hijo apenas nacido bajo la protección de las divinidades egipcias Thut o Ra.

La figura y la vida de Moisés, tal como las presenta la Biblia, pertenecen al ambiente histórico del siglo XIII a. C. Pero la exposición literaria de su vida, que ciertamente podía basarse en un material escrito y oral, se remonta a una época muy posterior y, en la diversidad

(6) C. Schedl, *op. cit.* La nota 8 de esta obra refiere la leyenda de la infancia de Sargón.

de las narraciones yavista, elohísta y sacerdotal, demuestra que la vida y la personalidad de Moisés han sido refractadas a través de múltiples meditaciones llenas de gratitud y de veneración. Este proceso de refracción literaria explica los varios matices y diferencias, y aun los diversos acentos religiosos de la figura de Moisés.

d) **La experiencia de Dios:** «ehjéh aschér ehjéh»

Junto al torrente Jabboc Dios había rehusado decir el propio nombre: «Jacob, a su vez, le preguntó: 'Dime, te ruego, tu nombre'. Pero El respondió: '¿Por qué quieres saber cómo me llamo'» (Gén 32,30). En la zarza ardiendo, al contrario, Dios reveló su nombre a Moisés: «Y Dios dijo a Moisés: *Yo soy el que soy.* Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me ha enviado a vosotros» (Ex 3,14). Desde hace ya mucho tiempo se ha desistido de ver en el nombre «Yo soy el que soy» un concepto filosófico de Dios en el sentido metafísico de su existencia o sin más de su aseidad. Con justo derecho escribe Walther Eichrodt: «En aquel momento una especulación metafísica habría servido tan poco como la manifestación de una potencia de la naturaleza, ya fuera el dios de la tempestad que lanza rayos, o el dios del viento que avanza en medio del torbellino» (7).

La exégesis veterotestamentaria ha llegado al importantísimo descubrimiento de que propiamente el relato de la teofanía de la zarza ardiendo y la revelación del nombre de Dios, «Yavé», constituyen *una de las más significativas claves de la historia del Antiguo Testamento.* Probablemente este relato forma la sutura con la que la historia de los Patriarcas ha sido unida a la de los Reyes. Es evidente que, en la redacción escrita, se ha atribuido una gran importancia «a la coligación de aquellas dos épocas de la historia de la salvación» (Gerhard von Rad) (8).

Confrontar Ex 3-4,17 con Is 6, Jer 1 y Ez 1-2 revela cómo la historia de la epifanía divina de la vocación de Moisés «corresponde al esquema clásico de la vocación profética» (Albert Gelin) (9). Parece que el *nombre* «Yavé» (JHWH), que aparece cerca de 6.700 veces en el Antiguo Testamento (mientras que el nombre *Elohim* aparece

---

(7) WALTHER EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I, *Gott und Volk*, Leipzig ²1939, p. 93.
(8) GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 181.
(9) ALBERT GELIN, «Moïse dans l'Ancien Testament», en *Cahiers Sionniens*, 1954, p. 35.

cerca de 2.500 veces), sea de origen madianita (Ex 18,10 y ss; Núm 10,29-35; Jue 1,16; 1 Sam 15,6) o también kenita, como afirmó recientemente B. Stade, L. Köhler y J. Steinmann. Aunque la *proveniencia madianita-kenita del nombre Yavé* parezca hoy, en cierto modo, asegurada, «no se puede con certeza establecer el significado» (Otto Eissfeld) (10). El nombre de Yavé es interpretado indudablemente basándose en la situación concreta y en la psicología de las tribus israelitas oprimidas por los egipcios. Yavé es el viviente, el existente, aquel que es y está presente. Mediante Moisés, Dios querría decir a las tribus israelitas oprimidas y desoladas: En Egipto vosotros os habéis olvidado de mí. Pensáis que las divinidades de vuestros opresores son más fuertes y más poderosas que el Dios que ha ayudado a vuestros abuelos. No obstante, hoy como entonces, *¡Yo soy!* Con tal que creáis en mí, veréis que podéis fiaros de mi potencia y de mi fidelidad, que no os fallarán jamás. «Yo soy el que soy» se entiende en el sentido concreto y dinámico de una presencia operante.

Es, además, digno de notarse la precisión con que se efectúa la transición de la idea del Dios de los Padres —«El Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (Ex 3, 14 y ss)— al nombre de «Yavé». Se advierte con qué concienzuda y laboriosa exactitud es valorizada la *continuidad religiosa.* «La revelación del nombre de Yavé fue de una importancia incalculable para Israel, pero no señaló el comienzo de la revelación de su Dios. Yavé no es otro que el Dios de los padres» (Gerhard von Rad) (11). Examinando la distribución de los nombres de Dios en el Pentateuco como se encuentra en *Simón Prado (Praelectiones biblicae:* Vetus Testamentum, 1949, 6.ª edición, I, 277), se deduce el cuadro siguiente:

	Gén	*Ex*	*Lev*	*Núm*	*Dt*	*Pentateuco*
Yavé	145	393	310	387	547	1.782
Elohim	165	56	—	10	10	241
Yavé-Elohim	20	1	—	—	—	21

(10) Otto Eissfeldt, *op. cit.,* col. 487.
(11) Gerhard von Rad, *op. cit.,* p. 91.

Klemens Brockmöller (12) ha hecho una interesante observación sobre la figura de Dios «que está presente». Según este autor, en el cambio del nombre de Dios habría influido también la *transición del estadio de la vida nómada al de la civilización agraria,* que coincidió con la entrada en la tierra prometida. «El cabeza Abrahán ha sido arrancado del refugio seguro de la tierra natal para ir al encuentro de una experiencia directa de Dios en la vida peregrinante del nómada. El sentido íntimo de la vida, característico de la civilización nómada, para la que la vida equivale a una peregrinación, llega a ser el sentimiento religioso fundamental de la época de los Patriarcas. La vida es un peregrinaje cumplido en presencia de Dios y hacia Dios... Abrahán percibe a Dios bajo las apariencias de un viandante... En la zarza ardiendo, Dios no se revela ya a Moisés como uno que pasa, sino como el que es o, más exactamente, el que está aquí presente, está ligado al lugar donde pone el Tabernáculo o, más tarde, está presente a su pueblo en el templo de Jerusalén. Al pasar a la vida sedentaria en la tierra prometida, el ligamen con Dios, que está aquí presente, fue una ayuda grandísima. El sentido de la vida, característico de la sedentarización, viene a ser la patria; lo religioso adquiere un significado trascendente en la idea de la vida eterna como reposo, como patria en Dios».

Yavé ha confiado su nombre a las manos fieles de Moisés y de las tribus israelitas: las otras tribus no lo conocen (Sal 79,6). Por tanto, en la comunicación del nombre de Yavé a determinadas tribus se manifiesta una evidente preferencia, la declaración de una íntima amistad. El pertenecer a las filas de aquellos que saben, comporta la garantía de la fidelidad y del auxilio de Yavé, mas también la pía confianza de poder llegar siempre a su corazón (Ex 33,19; 34,6).

e) El acento kerygmático de la historia de Moisés

La personalidad de Moisés se manifiesta en toda su grandiosidad kerygmática, principalmente en la narración del éxodo de Egipto, de la teofanía y de la alianza del Sinaí y de la marcha por el desierto. En el Antiguo Testamento, Moisés forma parte de aquellas personalidades religiosas que vuelven continuamente a ser interpretadas y actualizadas en función del cambio de las condiciones políticas y reli-

(12) KLEMENS BROCKMÖLLER, *Industriekultur und Religion,* Frankfurt a. Main [2]1964, pp. 58 y ss.

giosas, como resulta de la representación yavista, elohísta, deuteronomista y sacerdotal de la figura de Moisés.

Retrato yavista de Moisés: Moisés, pastor inspirado y carismático, instrumento de Yavé (Ex 3,7 y ss; 3-16-20; 4,1-9; 7,16 y ss; 8,16; 9,13).

Retrato elohísta de Moisés: Moisés, taumaturgo y profeta, que interviene activamente en la historia en nombre y por encargo de Yavé (Ex 3,10-12; Dt 34,10).

Julius Wellhausen ha contrapuesto ya de manera eficaz la simplicidad de la figura de Moisés delineada en la narración yavista, en la que Yavé obra los milagros por sí solo, sin la mínima colaboración por parte de Moisés (Ex 7,17.25; 8,9.17; 9,6.18.33; 10,13; 14,21b; 16,13 y ss), a la concepción teológicamente ahondada del Moisés elohísta, cuyo dinamismo (gran importancia de la vara) viene explícitamente descrito.

El Moisés yavista	*El Moisés elohísta*
«...y Yavé hizo soplar sobre Egipto el viento solano todo aquel día y aquella noche. Al amanecer, el viento solano había traído la langosta, que subió por toda la tierra de Egipto, posándose en todo su territorio en número incontable. No se había visto antes tal cantidad, y después de entonces no se vería semejante» (Ex 10,13b-14b).	«Entonces dijo Yavé a Moisés: "Extiende tu mano sobre la tierra de Egipto para que venga sobre ella la langosta, suba sobre la tierra de Egipto y devore todo lo que dejó el granizo". Extendió Moisés su cayado sobre la tierra de Egipto..., la langosta, que subió por toda la tierra de Egipto» (Ex 10,12-13a-14a).

El Moisés deuteronomista y el sacerdotal presentan un aspecto completamente distinto:

Retrato deuteronomista de Moisés: Moisés es el mediador, el portavoz y el profeta de Yavé (Dt 5,20-26; 9,9-26; 18,8). De iracundo que era, se ha hecho manso y humilde (Núm 12,1 y ss). Es el gran propiciador de su pueblo (Dt 9,18 y ss, 25 y ss). Sufre y expía en su puesto como «siervo del Señor» (Dt 3,24; 34,5) y amenaza hundirse bajo el peso de su pueblo (Núm 11,11-17).

Retrato sacerdotal de Moisés: Moisés es el solitario con quien habla Yavé cara a cara (Ex 25,15b-18; 34,29 y ss); no es Moisés, sino Aarón, el que desencadena las plagas de Egipto.

«De esta visión sinóptica se deduce una 'concordancia disonante', ya que el texto yavista, el elohísta y el sacerdotal están de acuerdo

respecto a los acontecimientos importantes y decisivos de la vida de Moisés. El Deuteronomio prosigue la narración de la vida del hombre de Dios hasta el fin, en los umbrales de Palestina. Su retrato —que en el texto yavista (J) aparece más tosco, en el elohísta (E) y en el deuteronomista (D) más patético, y en el sacerdotal (P) más solemne— es como una única e idéntica fotografía, tomada bajo ángulos diversos» (Albert Gelin) (13).

Por muy diferentemente que se acentúe la representación del retrato de Moisés, la instancia religiosa común no puede pasar inadvertida:

> Moisés, el elegido de Dios, ornado con su gracia, el enviado de Dios, ejemplar por su fe, a pesar de todos los fracasos (Heb 11,23-29; 11,1), que sufre por la salvación de su pueblo, suplica e intercede en favor de él.

Sobre la vida de Moisés se podrían poner como inscripciones estas dos simples frases:

> *¡Todo es gracia!*
> *¡Cada gracia es una misión!*

Como ha dicho, muy justamente, Martin Buber, Moisés es el gran carismático, que se consume en el cumplimiento de la misión divina y en el amor por su pueblo.

f) **Indicaciones didáctico-metodológicas**

Al tratar del ciclo de Moisés, es sobre todo necesario poner de relieve la llamada de Yavé y la acción realizada en su nombre. Para probar la historicidad de Moisés, es menester, sin duda alguna, suministrar datos explícitos respecto a la vida de la época de los Ramesidas, basándose en tarjetas y bosquejos (importancia del Nilo y de sus inundaciones —construcción de las pirámides—, culto de los egipcios a los muertos y fe en la inmortalidad). Mas lo esencial es que, a través de cada historia, se advierta el *leitmotiv de la misión divina, de la que Moisés ha recibido el encargo.* Si no se pone de relieve con suficiente claridad el acento kerygmático, se corre el riesgo de reducir el relato

(13) ALBERT GELIN, *op. cit.*, 31-32.

del éxodo a una especie de interesante *sketch* televisivo en el que se presenta a Moisés como un prestidigitador y se quiere hacer digno de fe lo increíble. El aspecto interesante, que aflora a la superficie, destruye completamente el profundo contenido divino. Moisés debe ser descrito como el carismático elegido por Dios, que se deja guiar por la palabra de Yavé con un instinto de una seguridad francamente inquietante. Sin una lección sobre lo que significa *ser presa del carisma divino* y vivir *bajo el peso de la profecía,* la personalidad y la misión de Moisés son incomprensibles. No obstante, su vida aparece como un fracaso, ya que él muere sobre el monte Nebo, sin poder entrar en la tierra prometida. Pero el martirologio romano, que celebra a Moisés como santo legislador y profeta el 4 de septiembre, demuestra que no ha vivido en vano.

Para tratar la historia de Moisés sirven las láminas que representan Egipto, la península sinaítica y la tierra de Canán.

7. EL EXODO DE EGIPTO Y LA PEREGRINACION POR EL DESIERTO

El motivo litúrgico de la gratitud: «Dios ha salvado a su pueblo de las manos de los egipcios» resuena a través de todo el Antiguo Testamento. La actual redacción del Exodo y de la marcha por el desierto es «el resultado de un largo proceso de evolución y combinación de las varias tradiciones históricas» (Gerhard von Rad) (1), de modo que es extremadamente difícil individuar con seguridad los episodios realmente históricos. Sólo un hecho es unánimemente aprobado: el que la emigración de las tribus israelitas de Egipto acaece entre grandísimas dificultades y que en los diversos episodios de la salida de la tierra de los Faraones y de la peregrinación por el desierto, la cercanía y la potencia de Yavé son francamente tangibles. Es patente la convicción de que solos los hebreos no habrían logrado realizar lo que sólo Dios hizo posible. *A medida que la fe se adueña de la historia de los orígenes del pueblo de Israel,* la tradición oral y escrita de los acontecimientos se transforma en un poema religioso, que no es enteramente necesario considerar como una epopeya, sino como la acción de gracias, que brota de la adoración llena de gratitud.

La afirmación: «Yo soy Yavé, tu Dios, el que te sacó fuera de la tierra de Egipto» (Ex 20,1), ha venido a ser *el tema fundamental* de la teología veterotestamentaria de la historia. Lo que *realmente* ha acaecido en el éxodo de Egipto y en la península sinaítica se consolida sobre todo tomando por base el *género literario* y la historiografía israelita, guiada por la fe: no se podrá cometer error mayor que confundir con relaciones protocolarias estos relatos, llenos de sucesos apasionantes y cada vez más maravillosos. En su exégesis es necesario, por tanto, tener particularmente presente lo que escribió Pío XII en

(1) Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 279.

su encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943): «En efecto, los antiguos orientales, para expresar sus conceptos, no siempre usaron aquellas formas o géneros del decir que usamos hoy nosotros, sino más bien aquellas que estaban en uso entre las personas de su tiempo y de sus países... En efecto —por poner un solo ejemplo—, cuando algunos presumen reprochar a los autores sagrados, algún error histórico o inexactitud al referir los hechos, si se observa bien, se encuentra que se trata simplemente de aquellas maneras nativas de decir o de narrar, que los antiguos solían emplear en el mutuo cambio de ideas en la convivencia humana, y que realmente se tenían como lícitas en el uso común».

a) **Las plagas de Egipto**

Si Ramsés II (1301-1234) fue el Faraón de la opresión, el flagelo de las diez plagas cayó sobre los egipcios bajo el gobierno de su sucesor Merneptah (1234-1220). Mientras que por mucho tiempo las plagas de Egipto han sido consideradas como recursos literarios o amplificaciones dramáticas, hoy muchos estudiosos las enumeran entre las «historias auténticas» (Heinrich Schneider) (2).

En la enumeración de las *diez plagas* y en su progresivo agravarse se puede reconocer un procedimiento estilístico predilecto a la antigüedad oriental:

> 1.ª plaga: El agua se convierte en sangre (Ex 7,14-25). 2.ª plaga: Las ranas (Ex 7,26-8,11). 3.ª plaga: Los mosquitos (Ex 8,12-15). 4.ª plaga: Los tábanos (Ex 8,16-28). 5.ª plaga: La peste (Ex 9,1-7). 6.ª plaga: Las pústulas (Ex 9,8-12). 7.ª plaga: El granizo (Ex 9,13-35). 8.ª plaga: La langosta (Ex 10,1-20). 9.ª plaga: Las tinieblas (Ex 10,21-28). 10.ª plaga: Muerte de los primogénitos (Ex 12,29-30).

¿Es posible «explicar» naturalmente estas plagas? ¿Se trata de fenómenos puramente naturales? «Cuando, en agosto, el Nilo alcanza su más alto nivel, sus aguas adquieren frecuentemente un color rojo, debido a la presencia de cantidades enormes de microorganismos. En determinadas circunstancias, el agua podría corromperse rápidamente, haciéndose imbebible. Invasiones de ranas a menudo se han comprobado —generalmente por septiembre—, y se dice que una plaga de

---

(2) Heinrich Schneider, «Gott rettet und formt sein Volk durch Moses», en *Bibel und Kirche*, 18, 1963, p. 12.

esta clase sería todavía más frecuente si no existiera el ibis, un pájaro que se alimenta de ranas, librando de ellas al país. La putrefacción de las ranas muertas explica fácilmente la tercera y la cuarta plaga de los mosquitos y de los tábanos, que, a su vez, producen la peste del ganado y del hombre (quinta y sexta plaga). También las tempestades de granizo se presentan, si bien raras veces, en Egipto, y los enjambres de langostas han producido en el Próximo Oriente daños como para tomar verdaderamente el aspecto de una plaga. Las tinieblas (novena plaga) pudieron fácilmente identificarse con la tempestad de arena y de polvo producida por el *chamsin,* el viento abrasador del desierto, que constituye uno de los peores inconvenientes de la primavera egipcia. El chamsin sopla durante dos o tres días seguidos y las densas tinieblas suelen durar justamente tres días (Ex 10,22). Estas 'plagas' naturales de Egipto, presentándose en un momento dado con una violencia excepcional, deben de haber aparecido tanto a Moisés como al Faraón auténticos signos de la ira divina» (Ernest Wright) (3).

Con relación a esta interpretación de las diez plagas, surge el problema de saber cómo jamás fenómenos puramente naturales han podido ejercer sobre el Faraón una impresión tan profunda y perturbadora, cual la descrita en la Biblia. Probablemente la inaudita intensidad de fenómenos de por sí naturales y la época insólita en la que se han presentado, han constituido los *signos* con que Yavé ha manifestado verdaderamente su potencia presente y operante. Un milagro, para ser milagro, no debe necesariamente violar las leyes naturales. Dios puede servirse de las leyes y de los fenómenos de la naturaleza de modo que los hombres perciban aterrados su presencia y su intervención. Cualquiera que sea la explicación natural que se pueda dar de ellas, las plagas son los *signos imponentes de la salvación,* que manifiestan la divina presencia. En último análisis, éstas son consideraciones *dentro del cuadro de la historia de la salvación,* como detalles de la gigantesca lucha entre el verdadero Dios y los impotentes ídolos y soberanos egipcios. Relegando las plagas a las fábulas y fantasías populares, se busca librarse facilonamente del testimonio obstinado de las antiguas fuentes, que interpretan las plagas como auténticas catástrofes decretadas por Dios» (C. Schedl) (4).

---

(3) G. Ernest Wright, *op. cit.,* 47.
(4) Claus Schedl, *op. cit.,* p. 100.

b) La Pascua

La institución de la Pascua está ligada con la última plaga, o sea, con la muerte de los primogénitos (Ex 12,1 y ss). No debe olvidarse que Moisés no ha sido el primero en celebrar la Pascua, sino que ésta era una antigua fiesta que los nómadas celebraban en primavera (en el mes de Abib, Ex 13,4; Dt 16,1, llamado «Nisán» en el período post-exílico y que debe colocarse entre la mitad de marzo y la mitad de abril) y consistía en el sacrificio de las primicias de los rebaños. Con el sacrificio primaveral del cordero está ligada la antigua fiesta agrícola del pan ácimo *(massot)*. Antes de comenzarse la nueva recolección, se consumían todas las provisiones de trigo y de harina, para que a la nueva cosecha no la profanase el contacto de la precedente. La *Pascua de los pastores* y la *fiesta de la recolección de los agricultores,* que se repetían cada año y constituían las fiestas típicas de una religión natural, ligada a los ciclos estacionales, las relacionó Moisés con un suceso histórico, el éxodo de Egipto, y bajo el título de *Paso del Señor (Pasach)* recibieron un significado religioso, que las introdujo en la historia de la salvación. La última metamorfosis de la fiesta de la Pascua, cual banquete conmemorativo que debía celebrarse anualmente entre el 14 y 15 de Nisán, es el resultado de una transformación secular, efectuada sobre todo por la tradición litúrgica (cfr a este propósito la celebración de la Pascua, ordenada por Ezequías, 2 Crón 30; Is 30,29, y por Josías, 4 Re 23,21 y ss; Dt 16,1-8).

Especialmente durante el exilio, el pueblo de Israel vio año tras año en la Pascua un alivio en la desventura y en la espera de la liberación de la cautividad babilónica.

c) La ruta de la marcha por el desierto

El relato del éxodo de Egipto y de la peregrinación por el desierto es una composición literaria extremadamente complicada y muy difícil de interpretar, en la que los datos históricos y geográficos se entretejen en un himno litúrgico. Según J. Pedersen, la apasionada y devota gratitud de los piadosos judíos ha ido elaborando, en el curso de los siglos, los recuerdos de un feliz éxodo de Egipto hasta llegar a un grandioso drama litúrgico. M. Moth opina sin más que, en general, no

es ya posible reconstruir los verdaderos sucesos, respecto a los cuales no quedaría al lector moderno otra cosa que aceptarlos y elaborarlos en la fe. Sería imposible remontarse del «*éxodo de la fe judaica*» al éxodo histórico.

La *exégesis más equilibrada* prohíbe considerar el relato del Exodo como una especie de informe protocolario (como se presenta en la mayor parte de las Biblias escolares), sin relegarlo por esto a los mitos y las leyendas. Se trata de una historiografía de un carácter totalmente particular, que indudablemente está basada sobre acontecimientos históricos, pero —y éste es un hecho que no debe perderse de vista— se ha convertido en *sabiduría, liturgia, plegaria.* Además, esta historiografía se propone fines bien determinados, y en particular el de buscar en las fuentes del pasado la unidad nacional y religiosa para presentarla como una especie de espejo moral en una época de decadencia. La intención es más que evidente: tanto la *unidad cultual como la nacional de la federación de las doce tribus,* que en realidad solamente ha podido formarse mucho más tarde en el seno de la civilización cananea, deben presentarse como ordenamientos antiquísimos, predispuestos por Dios en los comienzos de la historia de Israel. Teniendo en cuenta estas consideraciones, se explican, por un lado, la diversidad de datos y las tentativas de sistematización de la misma Biblia y, por otro lado, las mismas variaciones propuestas por los estudiosos dignos de fe sobre el tema de la peregrinación por el desierto.

Para explicar la historia del Exodo es necesario, ante todo, poner en claro si en Egipto se habían establecido *todas* las doce tribus de Israel o sólo algunas. H. H. Rowley parte del principio de que en Egipto estaban todas las tribus de Israel, que de allí se pusieron en marcha en dirección a la tierra de Canán. Este autor piensa, además, que hubo un *doble éxodo:* el de las así llamadas tribus de *Lía* (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Gad, Aser, Isacar, Zabulón) en la época de Amarna, bajo Ekhnatón (siglo XIV a. C.), y el de las tribus de Raquel (Dan, Neftalí, José y Benjamín) en el siglo XIII a. C.

Mas, en la hipótesis de que no todas las tribus de Israel se hayan instalado en Egipto, entran en juego especialmente las *tribus de Efraín y Manasés* (la «*casa de José*») y también de Benjamín, en cuya historia tribal figuran los episodios del establecimiento en Egipto, del éxodo y de la emigración por el desierto, que sólo más tarde entran a formar parte de la tradición de *todo* el pueblo de Israel.

Antes de estudiar la pista seguida en tal emigración, es menester afrontar la cuestión de los *datos numéricos* relativos a la importancia de la población emigrada. Ex 12,37 habla de «600.000 adultos de a pie, además de las mujeres y de los niños». Núm 1,3 trae un censo de todos los hombres de Israel hábiles para la guerra y da como total de todos los hijos de Israel «mayores de veinte años, aptos para la guerra» (Núm 1,45), 603.550 (Núm 1,46). Un segundo censo realizado poco antes de la entrada en Canán (Núm 26,51) habla de 601.730 hijos de Israel hábiles para la guerra. Si se añaden las mujeres y los niños a la cifra redonda de 600.000 hombres, se obtiene un total de dos o tres millones de personas, que se encontraban en el desierto: «Como es sabido, la península sinaítica no habría podido jamás acoger un número tan grande de hombres. 3.000-5.000 sería una cifra posible... Por esto nos vemos obligados a considerar estos números como una pura invención de los historiadores israelitas de épocas posteriores, o bien a suponer que estos números pertenecen a un censo que en redacción escrita se halla en un puesto equivocado y en realidad corresponde a una época posterior. El único censo de todo el pueblo de Israel... es el de David (2 Sam 24)» (G. Ernest Wright) (5). También W. F. Albright sostiene que, según todas las probabilidades, los datos numéricos del Exodo (12,37) y de Núm (1,46; 26,51) *representan el censo de David* (6).

Tampoco en las confrontaciones de la *pista seguida* las interpretaciones son acordes. Indudablemente Núm 33,1-49 presenta un panorama del recorrido entero desde Ramases, a través del Sinaí y Cades, hasta Moab, en el que se enumeran en conjunto cuarenta etapas, de las cuales veinticinco son ya conocidas por Ex 12,37-19,2 y por Núm 10,11-12,1, mientras que las otras dieciséis son nombradas por primera vez en Núm 33,1-49. La visión de conjunto del recorrido, presentada en Núm 33,1-49, evidentemente es «una compilación de antiguas fuentes, una tentativa de sistematización» (Henri Cazelles) de la tradición sacerdotal (7).

Entre las etapas más importantes deben recordarse las del Sinaí y de Cades. Tal vez para la tradición yavista más antigua la pista se desarrollaba a lo largo de las etapas siguientes: Egipto (Rameses) - Cades - Sinaí - Cades. El Sinaí, donde, según la Biblia, las tribus israelitas habrían permanecido durante un año entero, está ligado a la tradición

(5) G. Ernest Wright, *op. cit.*, p. 60.
(6) W. F. Albright, *op. cit.*, p. 60.
(7) H. Cazelles, *op. cit.*, p. 22.

de la teofanía, de la Ley de la Alianza. En cierto modo se puede sostener con certeza que la tradición del Sinaí ha sobrevivido principalmente en el seno de las *tribus instaladas en la región central de la tierra de Canán (Siquem)* y, a través de esta federación (influida de manera decisiva por la tribu de Efraín), se ha elevado sobre el plano de la tradición común a la federación general del «pueblo de Israel». Por el contrario, la etapa en el oasis de Cades —llamada hoy por los beduinos Ain Qedis— parece haber tenido parte importante en la tradición religiosa y en la unión de las tribus del Sur.

A pesar de las numerosas *indicaciones topográficas* de la Biblia, «hasta hoy no ha sido posible identificar con seguridad las diversas localidades» (Hans - Joachim Kraus) (8). Mientras que la tesis más frecuentemente sostenida es aquella que hace seguir a los hebreos, salidos de la tierra de Gesén (Gosen), la tradicional pista del Sur, o a lo largo de los Lagos Amargos, recientemente un número cada vez más creciente de estudiosos se une a Otto Heissfeldt para sostener que —por lo menos al comienzo del viaje— se siguió una pista del Norte, que, partiendo de Gesén, a través de Sucot (casi seguramente identificado con *Tell el-maskutah,* la griega *Heroonpolis,* a unos 13,5 kilómetros al Este de Pitom) y Baal-Sefón conduce a Dafca (Dafne) y por el monte Casio alcanza la antigua vía filistea sobre el Mediterráneo. La lámina contenida en el Vol. I, col. 944, del *Lexicon für Theologie und Kirche,* Friburgo de Brisgovia, 2.ª ed., 1957, permite hacerse una idea suficiente de esta pista de viaje.

El problema de saber si los hebreos siguieron una pista del Norte o del Sur es de la mayor importancia para la localización del *paso del mar de las Cañas* (en hebreo *jam suph).* Es ya una convicción casi general que la traducción de jam suph (= mar de cañas) por *mar Rojo* es evidentemente errónea. La zona del *mar de las Cañas* la sitúan los arqueólogos en la proximidad de la ciudad de Rameses, ya citada en la Biblia. «Probablemente se trata del territorio pantanoso en la proximidad del Suez, entre el golfo de Suez y el Mediterráneo, que hoy atraviesa el canal de Suez. No era, por el contrario, la punta nordeste del mar Rojo» (Gaalyahu Cornfeld) (9).

Lo que realmente acaeció en el «*paso a través del mar de las Ca-*

---

(8) Hans-Joachim Kraus, en *Propyläen-Weltgeschichte,* II, pp. 237-349, Ed. Golo Mann y Alfred Heuss, Berlín-Frankfurt-Wien 1962.
(9) Gaalyahu Cornfeld, *op. cit.,* p. 145.

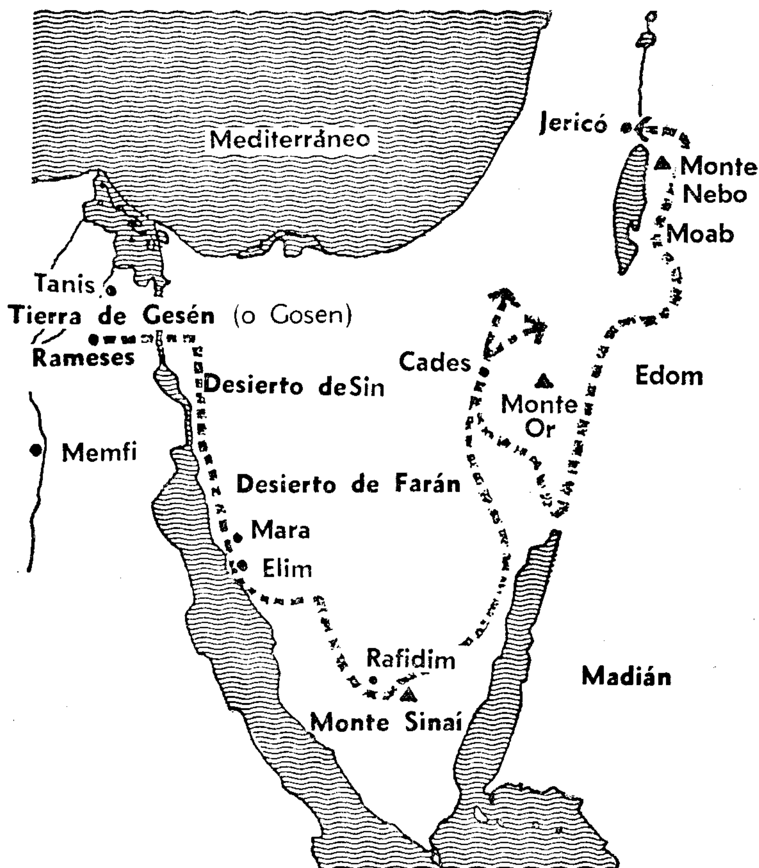
ñas», no se deduce fácilmente de la narración bíblica. El mismo relato del Exodo no es uniforme: según Ex 14,21 y ss estuvo Yavé para efectuar el milagro: «Yavé, por medio de un recio viento solano, empujó al mar, dejándolo seco y dividiendo las aguas. Los hijos de Israel penetraron en medio del mar en seco». Ex 14,16.21.26 dice, por el contrario, que Moisés dividió el mar extendiendo su «cayado». Es indudable que en el éxodo de Egipto se ha visto desde el principio en acción la potencia de Yavé, como se deduce del antiguo himno (Ex 15,1 y ss):

«Cantaré a Yavé,
que tan maravillosamente ha triunfado:
caballo y caballero precipitó en el mar...»

Mas al mismo tiempo es innegable que del conjunto del paso a través del mar de las Cañas se transparenta una importante reflexión teológica acerca del acontecimiento... «en el que el simple tema viene orquestado en una altísima polifonía con el concurso de todas las tradiciones disponibles» (Gerhard von Rad) (10). El episodio histórico se ha convertido en *motivo de incesante acción de gracias por parte del pueblo de Israel,* que no podía contentarse con exaltar la grandeza y la unidad de Yavé, narrando el episodio en forma de himno. «Un examen más esmerado de las fuentes ha demostrado que, en las épocas posteriores, el carácter prodigioso del acontecimiento ha ido coloreándose cada vez más bajo el impulso de la proclamación efectuada durante el culto» (Hans-Joachim Kraus).

El relato entero de la peregrinación por el desierto, en que un *proceso de acrecentamiento y de combinación de muchos siglos* ha alcanzado su forma definitiva, es un *himno épico* en que la epopeya y la geografía, las tradiciones tribales y los esfuerzos por conseguir la unidad del culto, el orgullo nacional y la gratitud para Yavé se funden en una unidad irrompible. No se trata de una enumeración de acontecimientos históricos, sino de un reconocimiento profundamente religioso de Yavé, el Señor de la historia y el Dios de la alianza. Todos los sucesos por los que pasaron las tribus israelitas, son registrados como gracia o como castigo. *Pasando sobre las causas segundas naturales,* el pensamiento y la plegaria se vuelven continuamente a Dios, causa primera de todo ser y de todo don. Cuanto ha sucedido en el desierto de milagroso, maravilloso, incomprensible —el agua de Mara (Ex 15,

(10) GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 179.



EXODO DE EGIPTO Y PEREGRINACION EN EL DESIERTO

22 y ss), las codornices (Ex 16,11-13), el maná (Ex 16,13 y ss), etc.—, hay que verlo en relación con la historia de la salvación: Yavé es verdaderamente el *Presente,* el *Agente* y el *Operante,* y manifiesta su presencia y potencia tanto en las leyes de la naturalza como en la superación y violación de esas leyes.

No carecerá de interés conocer lo que escribe respecto a los *prodigios que acompañaron la peregrinación por el desierto* G. Ernest Wright,

un conocido estudioso de arqueología bíblica, basándose en su larga experiencia del Próximo Oriente. Así, por ejemplo, a propósito del maná, este autor refiere que «todavía hoy se produce en las matas del tamarisco del centro de la península sinaítica. Al culminar la 'temporada' se puede coger hasta un kilogramo de maná por cabeza al día. Se trata de una sustancia melosa, de un tamaño que oscila desde una cabeza de alfiler a un guisante. Es producida por dos especies de cochinillas que deben chupar gran cantidad de linfa para procurarse el nitrógeno que necesitan para vivir y después restituyen lo superfluo en forma de secreción melosa. La rápida evaporación solidifica las gotas en bolitas viscosas, que pueden recogerse. Es evidente que los israelitas no debieron nutrirse sólo de maná, pero éste les suministró el azúcar necesario y, encontrarlo en el desierto, debe haber sido una experiencia excitante» (11).

Respecto al *milagro de las codornices* (Ex 16,13; Núm 11,31), escribe: «Todos los años por septiembre y octubre, grandes bandadas de codornices provenientes de Europa vuelan sobre el mar Rojo para invernar en Arabia y en Africa. Después del vuelo sobre el mar llegan totalmente exhaustas a las costas de la península sinaítica y es fácil capturarlas».

A propósito del *agua brotada de la roca* (Ex 17,6; Núm 20,11), G. Ernest Wright refiere: «El mayor C. S. Jarvis, ex-gobernador de la península del Sinaí, cuenta haber visto algo semejante. Durante una etapa, el cuerpo de Camelleros del Sinaí buscaba agua, excavando las pendientes rocosas de un valle en el que apenas goteaba un hilo de la roca calcárea. Durante los trabajos de excavación, un golpe, destinado al granito, cae en la superficie lisa y dura de la roca calcárea, que se rompe, y de la débil piedra, porosa, brotó, con gran asombro de todos, un fuerte chorro de agua pura. Antes del éxodo, Moisés había vivido mucho tiempo en la península sinaítica y es, pues, muy probable que conociese las cualidades de las formaciones calcáreas de algunas partes de la península».

Para cuanto se refiere a la *interpretación de los milagros en el desierto,* debe tenerse presente que, aunque uno u otro milagro ocurrido en la península del Sinaí, de 428 kms. de larga y 240 kms. de ancha

(11) G. Ernest Wright, *op. cit.,* pp. 57 y ss.

al Norte, se pueda explicar naturalmente, el tiempo insólito, la larga duración y también la cantidad de agua y del maná constituían para el piadoso israelita, no acostumbrado al desierto, un suceso tan prodigioso e inexplicable que, al no conocer las modernas leyes de la física, todo lo refería exclusivamente a Dios. El israelita *no estaba todavía infectado de la mentalidad deísta,* que relega a Dios a su morada celestial, sin concederle posibilidad alguna de influir en la creación. Todo lo que acaeciera y del modo que acaeciera, constituía para el israelita una manifestación de la potencia divina. Todo viene de Dios y mira a recordar a Dios y a su gracia.

Más que nunca es ahora el momento de tener en cuenta que la Biblia ignora el concepto de *ley natural* y no se preocupa, por tanto, de si una ley natural ha sido o no «violada» por un milagro. Es necesario, pues, tener en cuenta también los «milagros relativos», es decir, aquellos *signos divinos* que, en el momento en que ocurrieron, debieron ser y fueron considerados realmente como milagros, pero que hoy se pueden explicar, al menos en parte, naturalmente a base de nuestros conocimientos.

También un fenómeno natural puede y debe ser un *signo de la cercanía de Dios,* en el cual el hombre advierte y experimenta la divinidad. La naturaleza deviene sin más un *experimentum Dei* en el sentido en que en ella Dios es «experimentado» como el *Presente,* que está cerca, «lo que exactamente significa su nombre» (1 Sam 25,25).

d) **Los grandes acontecimientos del Sinaí**

Sobre el Sinaí, donde las tribus israelitas permanecieron algunos meses (once, según Núm 10,11), se desarrollaron, conforme a la narración del Exodo, aquellos acontecimientos que han tenido una importancia fundamental para la vida religiosa y nacional de Israel.

Una vez más es necesario tener presente que la relación de los acontecimientos del Sinaí de que disponemos actualmente se remonta a una época muy posterior. Es innegable que la realidad histórica de los acontecimientos del Sinaí ha recibido sólo posteriormente la conocida *forma dramático-litúrgico-cultual.* Igualmente muchos estudiosos admiten hoy que el «pueblo de Israel», en aquella unidad compacta que él presenta sobre el monte Sinaí, según el relato del Exodo, es una

realidad que pertenece a una época muy posterior. Su unidad nacional y cultual puede, por tanto, considerarse justamente como una proyección de una época sucesiva en los datos históricos de la peregrinación por el desierto. La experiencia históricamente muy simple, mas no por esto menos impresionante, del Sinaí, reservada tal vez a pocas tribus, ha venido a ser sólo más tarde —y con propósitos políticos y religiosos bien definidos— la tradición originaria de la federación israelita de las doce tribus.

Con la tradición del Sinaí se afirma continuamente la *pertenencia a la nación de todas las tribus de Israel* y el *sentido de solidaridad religiosa, de alianza (berith) con Yavé:* «Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios». A propósito de la idea de la alianza en la tradición del Sinaí, Walther Eichrodt escribe: «La epifanía divina no es entendida en sentido especulativo, ni presentada en forma doctrinal, sino que Dios da a conocer su naturaleza en la medida en que interviene en la vida de su pueblo y lo modela según su voluntad... La institución de una alianza permanente aparece como el fin y el coronamiento de la gloriosa liberación de la esclavitud egipcia: la potencia, la asistencia y la fidelidad de Yavé, que el pueblo hasta ahora ha experimentado, actualmente le son ofrecidas en posesión permanente, pero bajo la condición de someterse a normas particulares» (12).

Las más recientes investigaciones han demostrado que la forma del texto, en que tenemos hoy el *Decálogo* y la ley cultual y ritual, presenta elementos constitutivos originales muy antiguos, que indudablemente ha desarrollado y modelado el culto litúrgico de la fiesta anual de los Tabernáculos. El Decálogo, que es repetido dos veces y precisamente en Ex 20,2-17 (redacción antigua) y en Dt 5,6-18 (redacción reciente), presenta una *sorprendente* afinidad de construcción con los formularios de contrato, empleados por los hititas en el segundo milenio a. C. Los llamados contratos de vasallaje, que eran estipulados entre los grandes soberanos del imperio y sus estados vasallos, comprendían los puntos siguientes:

Presentación del soberano,
prólogo histórico,
declaración de principio,
condiciones particulares,
elenco de testimonios,
bendición y maldición.

(12) Walther Eichrodt, *op. cit.*, pp. 101 y ss.

Klaus Baltzer (13) ha presentado justamente el Decálogo como un *formulario de alianza,* en el que se encuentran todos los elementos de los formularios de contrato entonces en uso y faltan sólo el elenco de testimonios y las fórmulas de bendición y de maldición.

Esquema del formulario de la alianza (Decálogo):

Presentación de Yavé	Ex 2,2a = Dt 5,6a
Prólogo histórico	Ex 2,2b = Dt 5,6b
Declaración de principio (el primer mandamiento contiene la declaración de principio sobre las relaciones entre Yavé y el pueblo de la alianza)	Ex 2,3-6 = Dt 5,7-10
Condiciones particulares (= cada uno de los mandamientos).	
2.° mandamiento	Ex 2,7 = Dt 5,11
3.° mandamiento	Ex 2,8-11 = Dt 5,12-15
4.° mandamiento	Ex 2,12 = Dt 5,16
5.° mandamiento	Ex 2,13 = Dt 5,17a
6.° mandamiento	Ex 2,14 = Dt 5,17b
7.° mandamiento	Ex 2,15 = Dt 5,17c
8.° mandamiento	Ex 2,16 = Dt 5,17d
9.° mandamiento	Ex 2,17 = Dt 5,18a
10.° mandamiento	Ex 2,17b = Dt 5,18b

«El paralelismo es tan impresionante y avanza de tal manera en los particulares, que debe excluirse una afinidad casual. A primera vista, se podría pensar andar descaminados estableciendo un paralelismo tan remoto con el imperio hitita del Asia Menor. Mas debe tenerse presente que, en los siglos de la conquista israelita, el imperio hitita era la potencia preponderante en el Oriente Próximo, al que los reinos de la tierra entre dos ríos (Tigris y el Eufrates) no lograron resistir mucho tiempo y que disputó, durante cierto tiempo, incluso a Egipto, el rango de potencia mundial. Se sabe además que, en aquella época, el derecho hitita era el derecho internacional de todo el Próximo Oriente y se aplicaba por todas partes» (Rolf Rendtorff) (14).

(13) KLAUS BALTZER, «Das Bundesformular» *(Wissenschaftliche Monographie zum Alten und Neuen Testaments.* G. BORNKAMP, in G. von RAD, IV), Neuenkirken-Moers 1960.
(14) ROLF RENDTORFF, *op. cit.,* col. 742.

La innegable semejanza del Decálogo con los formularios de contrato hititas no sólo sirve para reclamar la atención sobre su afinidad, sino que constituye también una prueba de la gran antigüedad de la narración bíblica de la alianza y del correspondiente formulario. Estas aserciones subsisten también si se supone que el «pueblo de Israel», que participó en la experiencia del Sinaí, lo formaban sólo algunas tribus israelitas y, además, que la redacción original del Decálogo fue ampliada y elaborada a continuación, a fin de poderla leer en voz alta en el templo. Rudolf Kittel (15) ha tratado de reconstruir el «*Decálogo original*»:

1.º mandamiento:	Yo soy Yavé, tu Dios; tú no tendrás otros dioses fuera de mí.
2.º mandamiento:	No te fabricarás ídolos.
3.º mandamiento:	No pronunciarás inútilmente el nombre de Yavé.
4.º mandamiento:	Acuérdate de santificar el sábado.
5.º mandamiento:	Honra al padre y a la madre.
6.º mandamiento:	No matarás.
7.º mandamiento:	No cometerás adulterio.
8.º mandamiento:	No robarás.
9.º mandamiento:	No darás falso testimonio contra tu prójimo.
10.º mandamiento:	No codiciarás la casa de tu prójimo.

Estas reconstrucciones del Decálogo original «han sido consideradas, últimamente, con un cierto escepticismo. Sin embargo, no se excluye que en principio el Decálogo haya sido desde el punto de vista formal una mezcolanza. También la autopresentación de Dios y el breve prólogo histórico pertenecen seguramente a la forma originaria del Decálogo. No es probable, por tanto, que el Decálogo, inicialmente, lo constituyesen una pura y simple serie de diez prohibiciones» (Norbert Lohfink) (16). Para subrayar la autoridad religiosa de los diez mandamientos, la sagrada Escritura refiere que Dios mismo los grabó sobre las tablas de piedra y se los entregó a Moisés.

---

(15) RUDOLF KITTEL, *Geschichte des Volks Israel*, Stuttgart, [7]1932, pp. 283 y siguientes.
(16) NORBERT LOHFINK, «Das Dekalog in der Sicht heutiger Bibelwissenschaft», en *Religionsunterrecht an höheren Schulen*, 6, 1963, p. 202.

La consignación de la Ley está ligada a la *estipulación de la alianza* (Ex 24,4-11). El relato bíblico describe un rito antiquísimo:

> «Moisés tomó la mitad de la sangre y la puso en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó luego el libro de la Alianza y lo leyó en presencia del pueblo, el cual dijo: "Cumpliremos todo lo que ha dicho Yavé y obedeceremos". Entonces Moisés tomó la sangre y la derramó sobre el pueblo diciendo: "Esta es la sangre de la alianza que Yavé ha hecho con vosotros, mediante todas estas palabras"... y comieron y bebieron».

El sacrificio de la alianza es el típico *sacrificio convivial* (en contraposición al holocausto), en el cual se quemaba sólo una pequeña parte de las víctimas, mientras que el resto se consumía en la sagrada mesa de la comunidad celebrante *(convite sacrifical = schelamim).* Tras esmeradas indagaciones, Rudolf Schmid (17) ha logrado demostrar que el sacrificio del *schelamim* es único en su género en todo el Próximo Oriente, porque ni los babilonios ni los asirios y ni siquiera los hititas lo han conocido. Los schelamim israelitas presentan una sorprendente afinidad con los sacrificios griegos de la época micénica y, sobre todo, con aquellos descritos en los poemas homéricos. El autor llega, pues, a la conclusión de que las formas exteriores y la concepción del *schelamim* israelita representan *una fusión de los antiguos sacrificios realizados por los árabes nómadas con una forma sacrificial propia de la antigua Grecia.* El punto de encuentro de la antigua tradición griega con la semita parece haber sido Ugarit (Ras Schamra), que era un importante centro de cambios comerciales entre Oriente y Occidente, en el que confluían las diversas corrientes religiosas, espirituales y culturales. En confirmación de esta hipótesis puede recordarse que, en Ugarit, los sacrificios tenían el nombre de *schelamim,* como entre los israelitas.

El sacrificio de la alianza fundaba y promocionaba la comunidad bajo un doble aspecto, porque establecía la comunión de los hombres con Dios y, al mismo tiempo, consolidaba y ahondaba la comunión de los fieles entre sí. Celebrando el rito anual de renovación del sacrificio de la alianza, el pueblo de Israel no sólo conmemoraba un acontecimiento del pasado, sino que experimentaba la presencia de Dios en la sagrada celebración, sacando de allí la fuerza para renovar y activar la comunidad.

---

(17) RUDOLF SCHMID, «*Das Bundesopfer*». *Studien zum Alten und Neuen Testament,* XI, München 1964.

e) El acento kerygmático

A causa de los muchos milagros esparcidos en el relato del Exodo, corre éste el peligro de ser tenido por una antigua fábula oriental. Por eso no se insistirá jamás bastante en su *profundo significado religioso:*

Yavé es el *Salvador,* que socorre a su pueblo en la necesidad. «Cuanto más grande es la necesidad, tanto más cercano está Dios».

Yavé es el Dios presente y agente con potencia *en la historia,* que revela su presencia y su fidelidad con múltiples signos y milagros, con dones y leyes naturales, así como con manifestaciones extraordinarias de gracia.

Yavé es el *Dios de la alianza,* que se ha ligado benévolamente a un pueblo determinado, sin que éste haya merecido tal gracia. «Yo seré vuestro Dios».

La *Pascua de la antigua alianza* constituye el marco exterior, dentro del cual Cristo dará el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, transformando y elevando la alianza querida por Dios. En la celebración de la Eucaristía, la Nueva Alianza y la nueva comunidad de fieles encuentran su fundamento y la fuente perenne de su vida. Cristo mismo es el Cordero pascual del Nuevo Testamento (1 Cor 5,7), que ha sido inmolado por la salvación de todo el género humano.

El *éxodo de Egipto* constituirá la gran consolación de las generaciones posteriores. Así el retorno de la cautividad babilónica será celebrado como un nuevo éxodo (Ex 1,6).

La *peregrinación por el destierro es símbolo de la unión con Dios* (Jer 2,2 y ss). También *en la expectación escatológica* retorna continuamente la imagen de la peregrinación. Cristo mismo se define como el «camino» (Jn 14,6), que conduce a la tierra prometida de la eternidad.

El *pueblo de Dios* del Antiguo Testamento, edificado sobre doce tribus (Ez 48), preludia a la comunidad de Dios del Nuevo Testamento, construida sobre el fundamento de doce Apóstoles.

El *maná y el agua* brotada de la roca han sido celebrados por los Padres de la Iglesia y por la sagrada liturgia como símbolos del pan eucarístico y de la regeneración bautismal.

La liberación de Egipto y la alianza divina son los temas religiosos incesantemente repetidos a través del Antiguo y del Nuevo Testamento, que elevan la mirada del horizonte histórico a lo que está por encima de la historia, de las perspectivas terrenas a las divinas, del camino a la meta, de la peregrinación a la patria.

f) Indicaciones metodológicas

Basta tener un poco de familiaridad con lo poliédrico del relato del Exodo y acordarse de las numerosas variantes que han propuesto los estudiosos respecto a la peregrinación israelita, para no atribuir una excesiva importancia a la localización geográfica de la pista del desierto. Tal vez será oportuno señalar, como en el caso de la narración de la creación, el *carácter himnódico del relato* y describir sin rodeos la *celebración de la fiesta de los Tabernáculos,* durante la cual estas narraciones, transformadas en sabiduría y plegaria, eran recitadas en alabanza del Dios de la alianza.

En una catequesis bíblica, renovada desde el punto de vista teológico, el éxodo, la peregrinación por el desierto y la estipulación de la alianza sobre el Sinaí deben presentarse en sus instancias esenciales, o sea, en las instancias religiosas, impuestas por la historia de la salvación. Puesto que en las Biblias escolares todavía se concede un amplísimo puesto a los prodigios, existe el peligro —sobre todo si no se evidencia fuertemente el hecho de que *los milagros son esencialmente signos*— de reducir la grandiosa historia de la salvación a una sucesión de «historias milagrosas», perdiéndose en detalles geográficos o sensacionales. Los elementos decorativos van puestos mayormente en segundo plano. Estos son aceptados en consideración al hecho de que así es la descripción del narrador bíblico, pero renunciando a reclamar la historicidad absoluta o a querer probarla a toda costa para cada uno de los detalles.

Las más recientes concesiones en cuanto a las verdaderas condiciones de la tradición no sólo no traen nuevas dificultades, sino también una solución más simple para muchos problemas, que satisface aún nuestro sentido crítico. Así aligeramos la sobrecarga de nuestra fe, nos libramos de las rigideces y nos deleitamos en la lectura de la Biblia, mientras se enciende en nosotros un nuevo amor por la palabra de Dios (Heinrich Schneider) (18). El tema de la opresión y del éxodo de Egipto ha encontrado un eco reciente extraordinariamente apasionado en los *spirituals* negros. Los ultrajados negros han fijado su atención con la más ardiente «contemporaneidad» religiosa en la opresión

(18) HEINRICH SCHNEIDER, *op. cit.*, 15.

sufrida en Egipto por las tribus israelitas. En la *piedad negra* se invoca tanto la paciencia para soportar el dolor y la incomprensión como la esperanza de que un día vendrá finalmente la liberación. Israel, bajo el yugo egipcio, no constituía sólo para los esclavos negros de los estados del Sur un relato histórico que se aprende, sino el recuerdo del propio sufrimiento antiguo. El más célebre *spiritual* negro ha actualizado la historia de Moisés y del éxodo con una intensidad inaudita, que resuena en la primera estrofa, repetida continuamente como un estribillo:

Go down, Moses, Way down in Egyptland Tell old Pharaoh To let my people go.	Vete, pues, Moisés, allá abajo, a Egipto, di al viejo Faraón: Deja marchar a mi pueblo.

III

LA CONQUISTA DE LA TIERRA PROMETIDA Y LA MONARQUIA

Aquella parte de la historia de la salvación, comprendida entre la muerte de Moisés sobre el monte Nebo y la institución de la monarquía bajo David y Salomón, es considerada habitualmente como una fase de transición, de preparación. Vuelven a la memoria los conflictos más o menos extensos que llevaron en definitiva a la conquista de toda la tierra de Canán por el pueblo de Israel. La intervención del pueblo marinero de los filisteos en esta lucha por la conquista de Canán sirvió para acrecentar ulteriormente la tensión característica de este período.

Por esto, las más recientes investigaciones de exégesis veterotestamentaria han puesto de relieve cómo precisamente en este período histórico se ha ido constituyendo la *unidad política y cultual* del pueblo de Israel bajo la forma de federación de las doce tribus. Si se ha podido hablar en general de un «pueblo de Israel» y si, en consecuencia, se ha podido siempre reafirmar la unidad nacional, ha sido por un brevísimo período histórico —desde el final de la época de los Jueces (Samuel) hasta los últimos años de la época de los Reyes— en que el «pueblo de Israel» ha venido a ser una espléndida y única realidad histórica. Puesto que las tribus israelitas habían recibido la idea federalista como una especie de don fatal, que debía acompañarlas a lo largo del camino de la historia, los grandes jefes nacionales y los Profetas tuvieron que fatigarse mucho para atraer las miradas hacia la unidad nacional mediante una pedagogía prudente y previsora. Las tribus israelitas se han «nutrido» del breve período del reino unido, que prácticamente se reduce a la era davídico-salomónica, y ha sido perennemente evocado por los Profetas y los jefes espirituales del pueblo de Israel. Mas la fecha en que las tribus israelitas pronunciaron «su *juramento de Rütli» de la unidad nacional y religiosa* —bajo *Josué*

en Siquem (Jos 24,1-28), o bajo Samuel, a quien H. Wildberger (1) ha presentado como el responsable oficial de la federación, o por lo menos bajo David, quien fue el primero en ser reconocido y ungido rey meridional de Judá en Hebrón (2 Sam 2,1 y ss), como también del reino septentrional de Israel (2 Sam 5,1-5)— la fijan de modo diverso los varios ritos.

La época histórica comprendida entre Moisés y David, que las más de las veces es subvalorada, se caracteriza por los siguientes *hechos importantes:*

— Después de siglos de turbulencias llega por primera vez una cierta «tranquilidad», que al principio fue todavía combatida violentamente y más tarde tuvo que ser defendida mediante choques con las tribus vecinas y las ciudades cananeas. La migración aramea, procedente de la región mesopotámica, había encontrado su meta en Canán. Los «arameos errantes» se habían instalado en la tierra prometida. Desde el punto de vista etnológico, este período de la historia de las tribus israelitas está caracterizado por la *transición de una vida nómada a la vida sedentaria.*

— La sedentarización de las diversas tribus israelitas en el país de Canán, que acaeció en oleadas sucesivas, es el presupuesto indispensable para la cohesión política y nacional de los grupos migratorios israelitas, hasta entonces divididos. Sólo entonces se tuvieron los prerrequisitos para la *constitución de una federación de las doce tribus de «Israel».*

— Junto a esta coalición política de las tribus israelitas se desarrollaba una *nivelación espiritual,* que era mucho más difícil de actuar. Formular una historia común de los orígenes, partiendo de las tradiciones particulares y de las experiencias de cada una de las tribus israelitas, era una empresa extremadamente amplia. Es cierto que las tradiciones particulares se han tomado en consideración y se han elaborado en la *creación de la historia común,* pero es también innegable que, en este proceso de unificación, algunas tribus bien determinadas han tenido una función directiva, ya que no todas las tribus estaban en condiciones de poner por escrito su pasado histórico. Por esto se confirma cada vez más la convicción de que, en este proceso de composición y de fusión, la *tribu de Efraim* (Siquem) tuvo un papel principal, tanto desde el punto de vista religioso como desde el espiritual, y que por esto no sólo se ha desarrollado particularmente la *tradición efraimita,* sino que, en la tentativa de crear una historia intencional de los orígenes, esa tradición ha sido elevada sin más al rango de tradición principal de la federación de las doce tribus.

Puede, pues, sostenerse fundadamente que el relato de la conquista de la tierra prometida bajo Josué, el sucesor de Moisés, se limita preferentemente a las empresas de la «casa de José», o sea, de las tribus de Efraim y Manasés. No hay que maravillarse de esto si se recuerda que Josué pertenece a la tribu de Efraim.

---

(1) H. WILDBERGER, «Samuel und die Entstehung des israelitischen Königstums», en *Theologische Zeitschrift,* 13, 1967, pp. 442-469.

— En este período se efectúa también una *«nivelación» teológica,* en cuanto que los antiguos nombres de Dios, el «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», el «Dios de los Padres», se ponen en relación y se identifican con el nombre de *Yavé,* que es de origen madianita y lo han adoptado las tribus israelitas en Egipto o durante la peregrinación por el desierto. De este modo la tradición de las tribus provenientes de Egipto es situada en el mismo plano que la de las tribus ya instaladas en Canán y, además, se asegura la *continuidad histórica y teológica: un único* Dios guía los destinos del pueblo de Israel.

— La *unidad de culto,* que se logró solamente bajo los reyes David y Salomón, representa el último estadio de este proceso de unificación política y teológica. No sólo el templo salomónico de Jerusalén consiguió una posición preeminente frente a todos los otros santuarios (Siquem, Masfa (Mizpa), Gálgata (Gilgal), Betel y Hebrón) hasta entonces todavía muy frecuentados, sino que al mismo tiempo fueron éstos desvalorizados y gravados con una pesada hipoteca religiosa, en cuanto que se trataba de santuarios de origen cananeo.

Las tentativas políticas para llegar a la creación de un reino, alcanzaron el apogeo en la unidad cultual del templo salomónico y en el precepto de las peregrinaciones obligatorias al templo de Jerusalén.

8. JOSUE Y LOS JUECES

De los relatos de la conquista de Canán por el «pueblo de Israel» y de su instalación sucesiva en aquel territorio, contenidos en los libros de Josué y de los Jueces, no es fácil obtener informaciones seguras, de modo que podamos fijar exactamente la posición geográfica y la fecha de cada una de las etapas y cambios.

Es muy difícil, en algunos casos francamente imposible, descubrir bajo el velo de la innegable heroicización y teologización posterior, que han sufrido las experiencias originarias, lo que realmente ha ocurrido en cada caso, bajo qué circunstancias y dónde se ha desarrollado cada uno de los acontecimientos. En los libros de Josué y de los Jueces hay una *amplia base de experiencia primaria,* que, sin embargo, ha recibido una nueva coloración e interpretación de la atmósfera de una época posterior y, sobre todo, en la perspectiva de tentativas de unificación política y religiosa y de nivelación cultural.

a) **La situación del texto**

Los Libros de Josué y de los Jueces prosiguen la narración de la historia de las tribus israelitas. Pero se desconocería la característica específica de estas dos obras, si se pretendiese medirlas con el mismo metro del Pentateuco.

Será, por tanto, oportuno llamar la atención brevemente sobre la importancia y principalmente sobre la *concepción teológica de la historia* del escritor «*deuteronomista*».

En el año 622 a. C., durante los trabajos de excavación realizados en el templo de Jerusalén (2 Re 22,3-23,25), fue descubierto «un libro

de la Ley». Este «libro de la Ley», no identificado de otro modo mejor, tuvo un influjo religioso, que no será jamás bastante apreciado. De él nacieron un movimiento de restauración religiosa, nuevas perspectivas teológicas y una reforma de culto. «Con este libro comienza una nueva época de la religión veterotestamentaria» (Curt Kuhl) (1).

¿Quién era el «deuteronomista»? Es necesario reconocer que era un perito que poseía una vasta formación teológica y, además, era también un genio creador. El no se limitó a recoger y subdividir el material histórico y religioso del pasado, sino que lo unificó conforme a una idea religiosa central: toda la grandeza del pueblo de Israel se funda en la elección de Yavé y en su fidelidad; la ruina y la esclavitud del pueblo de Israel son los signos del castigo, que Yavé inflige al pueblo de la alianza convertido en infiel. «Temed ahora a Yavé y servidle con perfección y fidelidad» (Jos 24,14). El deuteronomista tenía una concepción independiente de la teología de la historia. Le interesan evidentemente una fusión y una animación de toda la doctrina religiosa y un ahondamiento teológico de la historia del pueblo de Israel. La época en que vivió ha sido un verdadero renacimiento religioso, un *aggiornamiento,* una primavera teológica y litúrgica.

Es fácil reconocer el estilo teológico del deuteronomista, aunque con acentos diversos, en los siguientes libros:

El Libro de Josué (Jos)	Conquista y partición de la región al oeste del Jordán de la tierra de Canán (la división al este del Jordán ha sido ya narrada en Núm 32).
El Libro de los Jueces (Jue)	Historia de la conquista de Canán hasta los comienzos de la guerra contra los filisteos (y, por tanto, hasta la introducción de la constitución monárquica).
Los dos libros de Samuel (1 Sam, 2 Sam)	Historia de Israel bajo Helí y Samuel y bajo el reinado de Saúl y David.
Los dos libros de los Reyes (1 Re, 2 Re)	Historia del reino de Salomón, historia de los reinos de Israel y de Judá, formados después de la muer-

(1) CURT KUHL, *op. cit.*, p. 94.

te de Salomón, hasta la destrucción del reino septentrional de Israel o de las diez tribus (722) e historia del reino de Judá desde la caída de Samaria hasta su ruina en el año 586.

En el libro de Josué y en el de los Jueces, el deuteronomista ha conservado una serie de cuadros en miniaturas, de los que ya se poseía una redacción escrita. Pero algunas figuras han sido *fuertemente infladas y retocadas por motivos teológicos* o bien se les ha asignado en el curso de la historia israelita un puesto muy distinto de aquel que tuvieron en realidad. «Hay buenas razones para dudar que Josué, de la tribu de Efraín, haya sido aquella gran figura de jefe que el Libro quería hacer creer» (Curt Kuhl) (2).

El *himno de adoración a Yavé,* al que es invitado el pueblo de Israel, forma parte de las perspectivas teológicas del escritor deuteronomista. No obstante la relación, a veces sobria y realista, no es necesario hacerse ilusiones respecto a esta instancia litúrgica. Ni la superioridad de las armas, ni el número de los hombres hábiles para la guerra (cfr Gedeón), sino sólo la ayuda de Yavé ha puesto al país en poder de los israelitas. «Yavé dio a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus padres. Se posesionaron de ella y habitaron en ella. Yavé les dio el descanso en torno suyo, como había jurado a sus padres; ninguno de sus enemigos pudo resistirlos; a todos los entregó Yavé en sus manos. Ninguna de las promesas que Yavé había hecho a la casa de Israel, cayó en el vacío; todas se cumplieron» (Jos 21,43-45).

Análogamente a cuanto ha sucedido para el relato de la peregrinación por el desierto, se trata de afirmar decididamente: «Yavé nos ha ayudado, Yavé estaba con nosotros; por tanto, demos gracias a Yavé y adorémosle». «De tal manera la fe se ha adueñado del argumento, que ha puesto en evidencia la parte interior del episodio» (Gerhard von Rad) (3). Esta es la mentalidad con que es menester acercarse a los *relatos de los milagros contenidos en los Libros de Josué y de los Jueces:* pero es igualmente importante examinar los textos respectivos desde el punto de vista filológico, poniendo en claro el significado originario de las expresiones decisivas.

---

(2) CURT KUHL, *op. cit.,* 96.
(3) GERHARD VON RAD, *op. cit.,* 301.

Referente al *«milagro del sol»* (Jos 10,1-15), el cardenal Bernhard J. Alfrink escribe: «Una detención efectiva del sol aparece como la cuadratura del círculo, que no puede realizarla ni siquiera Dios. Las otras explicaciones, excogitadas en el curso de los siglos para salvar, dentro de lo posible, la realidad del «milagro del sol», son también poco satisfactorias. Ahora se puede recurrir al género literario del texto, al carácter poético, al poema épico, para sustraerse a la necesidad de efectuar otras investigaciones. Mas yo pienso que ni siquiera por esta vía se obtendrá resultado alguno. El carácter poético del texto es incontestable. El procedimiento que explica los milagros de la Biblia, considerándolos como relatos populares que no se toman al pie de la letra, prácticamente no conoce límites y por esto es peligroso por cualquier falta del sentido crítico necesario para servirse de él como se debe... Ulteriores investigaciones y análisis de las palabras empleadas en el pasaje considerado, han aclarado que, en general, este pasaje no habla de una «parada» del sol en sentido literal. «Pararse» en la literatura bíblica y extrabíblica significa «oscurecerse» y no por un eclipse solar, sino como consecuencia de una perturbación atmosférica» (4).

El escritor deuteronomista no pretende del todo ofrecer una relación detallada de la conquista y de la definitiva toma de posesión de Canán, que se consideran como ya conocidas, sino demostrar con una serie de pequeños episodios ejemplificados que la inmigración ha interesado a «todo el pueblo de Israel» (Jos 1,2; 3,1.7). Lo que ha sucedido en la conquista benjaminita y lo que está ligado con la tradición efraimita, viene a ser un *modelo para la conquista de todo el país de Canán por parte de las tribus israelitas.* «Se crea, por tanto, una tensión evidente entre lo que es de hecho el material narrativo y las pretensiones del narrador que, queriendo describir con este material la conquista de la tierra prometida por parte de todo Israel, le somete a un esfuerzo superior a sus posibilidades» (Gerhard von Rad) (5).

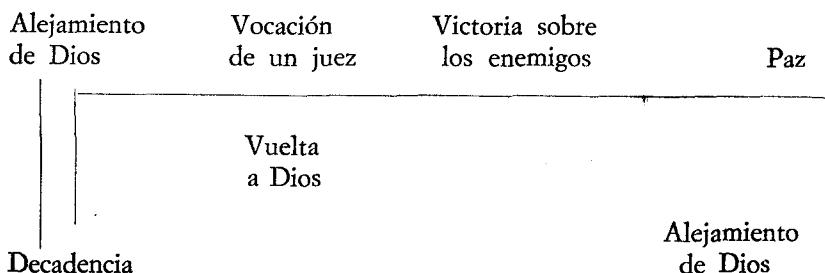
El intento de delinear un cuadro histórico sirviéndose, por un lado, de una serie de ejemplos y poniéndose, por otro lado, en una perspectiva teológica, ha conferido una fisonomía bien definida a la concepción deuteronomista del libro de los Jueces. Una serie de cuadros en miniatura, representantes de una tradición antiquísima, es encuadrada

---

(4) BERNHARD J. ALFRINK, «Die Wundererzhälung des Alten Testaments als Volkserzählung», en *Bibel und Liturgie,* 1958-1959, pp. 202 y ss.
(5) GERHARD VON RAD, *op. cit.,* 300.

en un importante marco teológico. La *diferencia entre cuadro y marco* es muy sensible. Mientras que de las figuras de cada uno de los Jueces emana un frescor originario, adherido a la tierra, las encuadraturas teológicas son el resultado de una reflexión concentrada, efectuada en el escrito, y de una representación religiosa y pragmática de la historia, evidentemente bien ponderada.

La *encuadratura teológica* de cada una de las personalidades que aparece constantemente en el libro de los Jueces, se esquematiza del modo siguiente:

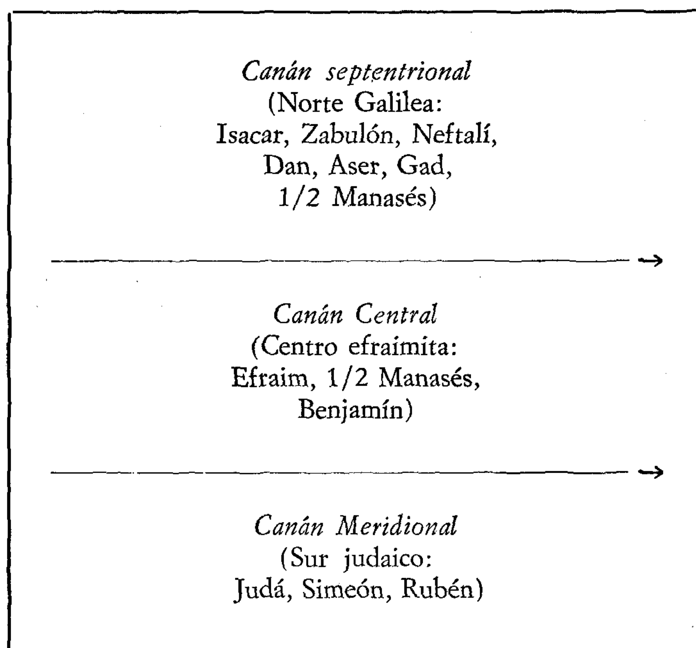


El escritor deuteronomista estaba indudablemente abrasado por una instancia religiosa, moral, teológica y también litúrgica. El pueblo de Israel, que sólo poco antes había regresado de la cautividad babilónica, debía aprender de su historia a conservarse reconocido y fiel al Dios de la alianza, celebrando con lealtad y pureza de corazón en el templo de Jerusalén las fiestas y las solemnidades litúrgicas en honor de Yavé, ya que la grandeza de Israel está en sus manos.

b) El fondo histórico

La inmigración de las tribus israelitas en Canán debe considerarse en el cuadro de la *constelación de potencias* que en el siglo XV antes de Cristo dominaba el Vecino Oriente. La tierra de Canán se hallaba en la esfera de intereses políticos y económicos de dos grandes imperios, el egipcio y el hitita. En el 1296, bajo el faraón Ramsés II, los egipcios vencieron a los hititas junto a Kadesch del Orontes. Pero el «pacto eterno», establecido desde 1280 entre los egipcios y el rey hitita Mutallu, y el matrimonio de una princesa hitita con Ramsés II señalan el fin del influjo egipcio sobre el país de Canán. *Detrás de la*

coalición entre hititas y egipcios se perfila el terror común de frente a la invasión del «pueblo del mar», los filisteos, cuya potencia iba en continuo aumento. Los filisteos rechazaron cada vez más atrás a las *potencias hitita y egipcia*, de modo que vino a crearse en Canán un *vacío político,* una especie de estado intermedio muy confuso. En este vacío político existían indudablemente las ciudades-estado de los aborígenes cananeos; pero éstas no se habían confederado todavía en una coalición política bastante fuerte para poder proteger su país contra nuevas infiltraciones. Probablemente algunas regiones estaban aún escasamente pobladas, permaneciendo así completamente abiertas a los nómadas que querían instalarse allí. En su inmigración, Abrahán no chocó con una seria resistencia y pudo escoger los pastos que no pertenecían todavía a ninguno.



Las tribus israelitas pusieron el pie en la tierra de Canán en *diversas oleadas migratorias,* provenientes tanto del Norte (Mesopotamia, Jarán) como del Sur (Egipto, Sinaí, oasis de Cades). A las *reiteradas inmigra-*

ciones arameas, constituidas las más de las veces por grandes federaciones de familias, se oponían sólo los pequeños estados cananeos, que por lo demás terminaban por ponerse de acuerdo muy pronto con los recién llegados respecto de los pastos y de los pozos.

Con una extraordinaria habilidad estratégica, los filisteos avanzaban sus fortalezas y sus reductos desde las costas del Mediterráneo hacia el interior de Canán. Partiendo de una fuerte cabeza de puente, habían efectuado dos irrupciones en Canán, conquistando importantes fortificaciones sobre las alturas.

La barrera septentrional (1 Sam 28 y 31) que los filisteos habían levantado entre el norte (Galilea) y el centro efraimita, estaba formada por las fortificaciones de Dor, Megiddo, Taanac, Gélboe y Betsán. De la fortificación meridional (2 Sam 5,17-25), entre el centro efraimita y el sur judaico, forman parte Gazer, Aialón, Betorón, Gabaón y Jerusalén. Desde estas fortalezas, los filisteos podían dirigir un triple asalto, perturbando el norte galileo por la línea fortificada septentrional, el sur judaico por la fortificación meridional y estrechando el centro efraimita en una maniobra de *tenaza.* Puesto que el libro de Josué enumera principalmente los combates que se desarrollaron en la región central de la tierra de Canán, se ha visto en ellos la conquista de la tierra prometida por parte de las tribus de Benjamín y de Efraim (y quizá de Manasés), mientras se sostiene que la región septentrional de la tierra de Canán estaba ya en poder de las tribus israelitas que no habían tomado parte en la aventura egipcia (Gén 11,10 y ss; Dt 26,5 y ss; Jos 24,15). Por el contrario, parece presumible que la región meridional fuera ocupada por las tribus israelitas provenientes del oasis de Cades.

Conforme a cuanto afirmaban los arqueólogos, en muchas rocas cananeas (Betel-Ai, Gálgata [Gilgal], Laquis, Eglón, Debir, Jasor [Chasor]) se notan las señales de graves devastaciones que se remontan al siglo XIII a. de C. Por cuanto mira a la ciudad de Jericó —donde desde el año 1907-09 han realizado una campaña de excavaciones los científicos alemanes Ernst Sellin y Carl Watzinger, y en el año 1930-36 el arqueólogo británico John Garstang—, afirma Kathleen Kenyon, basándose en sus esmeradas investigaciones: «Es verdaderamente triste que no haya quedado ningún vestigio de los muros de la ciudad perteneciente a la tardía edad del bronce donde, según todos los datos cronológicos, debería haberse desarrollado el ataque por parte de los israelitas... Por cuanto concierne a la fecha de la destrucción de Jericó por

los israelitas, puede decirse que la última población urbana de la edad del bronce debe remontarse a la segunda mitad del siglo xv» (6). Si se piensa que, en tiempos de Josué, Jericó era una pequeña localidad y no tenía doble muro, nos daremos cuenta de cuán difícil es conciliar el relato del libro de Josué con los datos de la arqueología. También las excavaciones de Ai han dado origen a nuevas dificultades. «En total, por cuanto respecta a los dos puntos concretos de Jericó y de Ai, la arqueología ha suscitado más problemas de los que ha resuelto» (P. Auvray) (7). Desde el punto de vista arqueológico está, sin embargo, probado que las dos ciudades de Laquis (Jos 10,2.23.32) y de Jasor (Chasor) (Jos 11,10) fueron destruidas hacia el 1230. El exegeta y arqueólogo americano Ernest Wright, que ha colaborado en las excavaciones realizadas en Palestina por William Foxwell Albright, indica justamente los *límites de los datos arqueológicos,* cuando escribe: «Las excavaciones prueban, por ejemplo, que en el siglo XIII antes de Cristo la Palestina meridional fue revuelta por una violenta oleada devastadora. Que ésta haya sido causada por el asalto de los israelitas, es una argumentación histórica admisible. Pero que tal guerra haya sido guiada por Dios para conseguir sus fines en la historia, es una interpretación de la fe, que no es susceptible de ningún control histórico» (8).

c) **Cada una de las personalidades**

Josué

Josué era hijo de Nun (Jos 24,29), de la tribu de Efraim (1 Crón 7,27). Durante la peregrinación por el desierto se distinguió en la batalla contra los amalecitas (Ex 17,9). Participó como explorador en la expedición que desde el oasis de Cades penetró en la región meridional del país de Canán (Núm 14,6-38). Fue el hombre de confianza y el sucesor de Moisés (Ex 24,13; 33,11); bajo su mando tuvo lugar la conquista de la tierra de Canán. Para la formación de la federación de las doce tribus, tiene una particular importancia la narración de la así llamada asamblea de Siquem (Jos 24,1 y ss), que tuvo lugar bajo la

(6) Kathleen Kenyon dirigió las excavaciones en Jericó, en 1952-1956. G. E. Ernest Wright dio a conocer los últimos resultados de sus trabajos en su obra *Biblische Archäologie,* Göttingen 1958, pp. 62-78.
(7) P. Auvray, «Les Psaumes», en A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible,* vol. I, Desclée, París 1959.
(8) G. Ernest Wright, *op. cit.,* pp. 62 y ss.

dirección de Josué. Según las informaciones de la Biblia, Josué murió a los 110 años y «fue sepultado en el territorio de su propiedad, en Tamnat Saré, que está en la montaña de Efraim, al norte del monte Gaas» (Jos 24,30).

Ha sido ya puesto de relieve que la redacción deuteronomista ha acrecentado notablemente la importancia de Josué. Probablemente éste no ha sido más que el jefe de la tribu de Efraim, quizá de todas las tribus de la «casa de José» (Benjamín y Manasés). Pero, a medida que *la tradición de las tribus efraimitas se tomaba como base de toda la historia de los orígenes,* también Josué era promovido del mando de una simple tribu al puesto de jefe de todo el pueblo de Israel. La figura de Josué, como nos la presenta hoy la Biblia, ha sido seguramente retocada y heroificada.

Los Jueces

La época de los Jueces comienza con la muerte de Josué (Jue 2,6 y siguientes) y termina con el discurso de despedida de Samuel (1 Sam 12).

Los Jueces no son tales en el sentido jurídico que hoy se atribuye a esta palabra, sino «hombres que hacen justicia» (Martin Buber), que, con la tangible protección de Yavé, ayudan al pueblo de Israel a «hacerse justicia en el interior y en el exterior y restauran una situación disoluta». En la vocación del Juez se manifiesta visiblemente el *elemento carismático-profético,* el influjo directo de Dios. El único Rey de Israel es Yavé (Jue 8,23); los Jueces no son sino los representantes del invisible Dios Rey. En la ordenación teocrática de Israel, los Jueces son carismáticos, llamados por Dios para reportar al pueblo a la fe en Yavé y para rechazar a los enemigos externos. La victoria sobre los adversarios constituye de cuando en cuando la confirmación de su carisma de origen divino. Se advierte claramente en la Biblia (sobre todo teniendo en cuenta las quejas que se levantaron más tarde contra los Reyes) que «el gobierno del Juez era considerado como la forma de régimen más adecuado a Israel, que con los reyes había querido desgraciadamente su propia autonomía en las confrontaciones con Yavé» (Gerhard von Rad) (9).

---

(9) Gerhard von Rad, *op. cit.,* p. 331.

En la sagrada Escritura se enumeran los siguientes Jueces:

Jueces «menores»	*Jueces «mayores»*
Samgar (3,31).	Otoniel (3,7-10).
Tola (10,1).	Aod (3,11-30).
Jair (10,3-5).	Débora (y Barac) (4,4-5,31).
Abesán (12,8-10).	Gedeón (6,11-8,32).
Elón (12,11-12).	Jefté (10,6-12,7).
Abdón 12,13-15).	Sansón (13,1-16,31).

A las grandes figuras de los Jueces hay que añadir las de:

Helí (1 Sam 1,1 y ss) y Samuel (1 Sam 7,15-17).

La época de los Jueces se caracteriza:

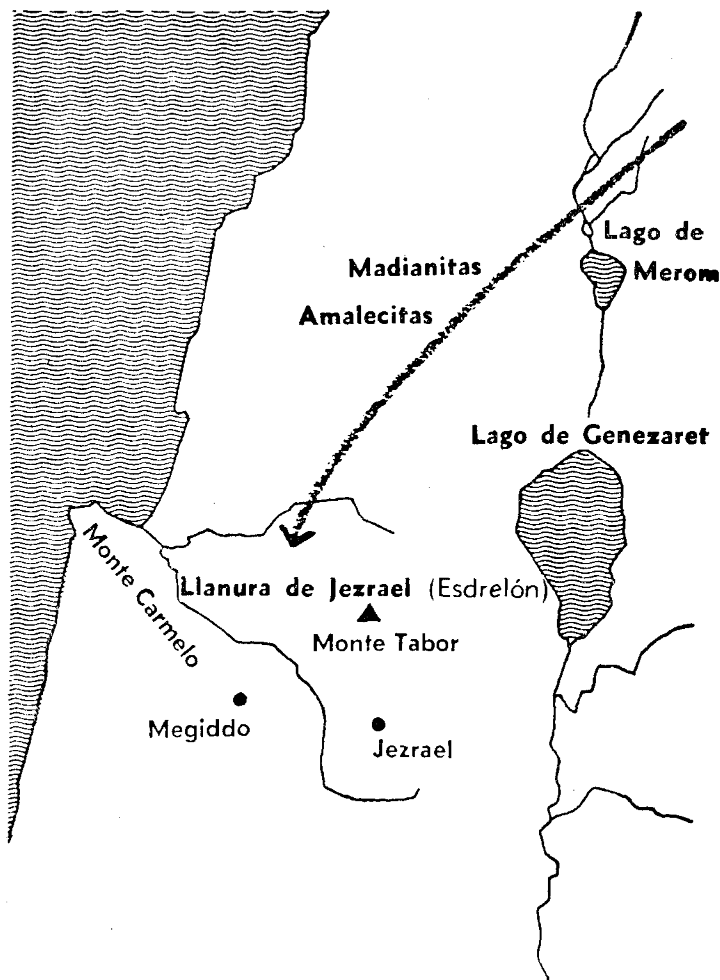
— por la falta de unidad entre las tribus israelitas;

— por las incesantes escaramuzas y guerrillas con la población cananea atrincherada en las rocas, con los arameos, los moabitas, los amonitas, los madianitas y, sobre todo, con los adversarios principales, los filisteos;

— por la extensión de las fortalezas israelitas y por la definitiva toma de posesión de Canán.

Mas las incesantes luchas de la época de los Jueces suscitaron el deseo de la unidad y sobre todo de un «hombre fuerte», de un Rey, que pudiera dominar sobre todo Israel. Si, cuando a Gedeón se le ofreció la dignidad regia, pudo éste todavía responder: «No reinaré yo sobre vosotros, ni tampoco mi hijo, porque es Yavé quien debe reinar sobre vosotros» (Jue 8,23), su hijo Abimelec (Jue 8,31) fue proclamado «rey junto al terebinto de la estela que está en Siquem» (Jue 9,6). Mas del *apólogo de Jotán* (Jue 9,7 y ss) se deduce que este reinado no era considerado con excesivo respeto. Cuánto haya combatido contra la *institución de la monarquía en Israel* el último Juez, Samuel, aparece de modo verdaderamente impresionante en los textos que a ello hacen referencia.

Las Biblias escolares eligen de la lista de los Jueces sólo algunas figuras, preferentemente *Débora* y *Barac, Gedeón, Sansón, Helí* y *Samuel*.



VICTORIA DE GEDEÓN SOBRE LOS MADIANITAS Y LOS AMALECITAS EN LA LLANURA DE JEZRAEL (Esdrelón)

Débora

De Débora, una profetista y heroína carismática, se dice explícitamente que «era juez en Israel» (Jue 4,4). Es la Juana de Arco de la época de los Jueces, que desde lo alto del Tabor (citado por primera vez en la Biblia en Jue 4,6) envió a su jefe Barac, al frente de la coalición de las tres tribus de Efraim, Neftalí y Zabulón, contra Sísara, el general del ejército de Jabín.

La narración de esta expedición (Jue 4,4-24) está aún plenamente vibrando de una cruenta psicosis de guerra. El cántico que Débora entona después de la victoria (Jue 5,2-31 —«una antigua tradición, altamente poética» (Curt Kuhl) (10)—, está transido de una fuerza poderosa, de una pasión salvaje y de un verdadero delirio de victoria por el anonadamiento del enemigo. El *cántico de Débora* arrastra directamente al episodio y sobre el campo de batalla empapado en sangre. Mas también ofrece una apreciable perspectiva de la estructura de las tribus israelitas, que entonces no tenían evidentemente un guía único, sino que combatían cada una por propia cuenta para salvaguardar sus intereses.

Gedeón

Una figura carismática de héroe, que todavía hoy es capaz de entusiasmar, es Gedeón, de la tribu de Manasés. Su historia, en la que probablemente la fantasía popular ha trenzado bien pronto poéticas leyendas en torno a la realidad, es narrada con evidente amor y grandiosidad épica. El texto bíblico no es uniforme: contiene contradicciones y diferencias y también un duplicado, ya que la historia de la vocación de Gedeón y la erección de un altar es narrada dos veces (Jue 6,11-24 y Jue 6,25-32).

El *acento religioso,* que aquí y allí asume la amplitud de un himno, se apoya sobre el tema de la guerra santa, querida por Dios, a quien se debe exclusivamente la liberación. Gerhard von Rad (11) ve en la reducción de los combatientes de 22.000, que eran al principio, a 10.000 (Jue 7,3), y, al fin, a 300 hombres (Jue 7,6 y ss), y en el

(10) Curt Kuhl, *op. cit.*
(11) Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 237.

hecho de que no fue Gedeón y su tropa (que con su temerario asalto nocturno hacen simplemente de escenario), sino el Señor mismo el que volvió las espaldas de los enemigos las unas contra las otras (Jue 7,22), una suprema radicalización de la idea de la *unicidad de la eficacia de Yavé*. «El milagro baja desde lo alto a una especie de vacío... Es evidente que el episodio viene expresado de una forma muy estilizada, que se remonta a una época posterior» (Gerhard von Rad) (12).

En la historia de Gedeón hay otros dos elementos que merecen considerarse. Desde el punto de vista de la *historia de las formas* es interesante el cuádruple esquema, según el cual está construida la historia de la vocación de Gedeón:

Comunicación del mandato (Jue 6,14).
Objeción del elegido (Jue 6,15).
Refutación de la objeción mediante la promesa de Yavé (Jue 6,16).
Señal que confirma el origen divino del mandato (Jue 6,17-21).

Ernest Kutsch ha hecho notar cómo este esquema se encuentra repetidamente en el Antiguo Testamento (vocación de Moisés: Ex 3,10-12; unción de Saúl: 1 Sam 10,1-7 y 9,21; vocación de Jeremías: Jer 1,5-10), así como en el Nuevo Testamento (anuncio a Zacarías: Lc 1,13-20; anunciación de María: Lc 1,28-37).

Desde el punto de vista de la *historia del culto* es digna de notarse la noticia de que Gedeón destruyó el altar de Baal erigido por su padre y la vecina estela de la diosa Asera (Jue 6,25-32). De estas noticias se deduce que en el grito de guerra: «Por Yavé y por Gedeón» (Jue 7,18-20) vibraba también una nota particular contra el culto de Baal.

Sansón

La historia de Sansón (Jue 13-1-16,31) presenta una pintura impresionante de su tiempo, que ilustra particularmente los usos y costumbres de la época, así como las dificultades políticas creadas por las invasiones filisteas y por los contactos humanos con los invasores (Jue 14,1-4).

La figura de Sansón (llamado también Simsón), de la tribu de Dan, está descrita magistralmente y con el concurso de casi todos los recursos literarios. La característica de esta *trágica personalidad de vencido*

---

(12) GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 332.

es el amor por su pueblo. El núcleo central del relato se refiere a un célebre héroe carismático, que tuvo un papel de primer orden en los conflictos encarnizados entre los filisteos y la tribu de Dan, atrincherada en los montes de Judea. En la vida de Sansón se halla la historia de una vocación carismática («El será nazareno desde el vientre de su madre», Jue 13,5) y de una aventura amorosa con Dalila (Jue 16,4-22). Pero aun en su extrema humillación y miseria, cuando se le obliga a hace girar la muela de molino en la cárcel de los filisteos (Jue 16,21), Sansón permanece humanamente vecino al lector. En el *conflicto entre carismas y eros,* Sansón lleva la peor parte. Sus espaldas de hombre son demasiado débiles para sostener el peso de la vocación divina (cfr la vida y la tragedia del rey Saúl). La historia de Sansón manifiesta «el fallo de un carismático, que malgasta el poder que Dios le ha conferido» (Gerhard von Rad) (13).

Helí y Samuel.

La juventud del último de los Jueces, Samuel, referida en el 1.º libro de Samuel, está en relación con la vida del sacerdote Helí. Este era «sacerdote de Yavé» en Silo, donde entonces se hallaba el tabernáculo de la alianza.

El cuadro de la época que sirve de fondo a la *historia de Helí* es extremadamente sombrío. Se trata de una *época de decadencia religiosa y política:* abuso de los sacrificios por parte de los hijos de Helí, Ofni y Fines, en el santuario de Silo (1 Sam 1,3) —vejaciones de los filisteos, destrucción de la ciudad de Silo, pérdida del arca en la guerra contra los filisteos (1 Sam 4,1 y ss), reposición del arca en el templo de Dagón en Azoto (Ashdod) (1 Sam 5,1-5), vuelta del arca a través de Bet Semes hasta Quiriat Jearim (1 Sam 6,1 y ss), donde permanece hasta la traslación a Jerusalén, acaecida bajo el reinado de David—. En aquella época, la fe en la potencia y en la fidelidad de Yavé se había resquebrajado. Por todas partes surgían altares en honor del dios cananeo Baal y de la diosa de la fecundidad Astarté (1 Sam 7,3).

Sobre este fondo oscuro se recorta la figura luminosa del carismático Samuel, implorado por la madre a Dios y a El consagrado. Es el hombre de la fe grande en Dios, del corazón puro. «Yavé estaba con él; no dejó caer en tierra ni una sola de sus palabras» (1 Sam 3,19).

(13) GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 332.

«Samuel fue Juez de Israel durante toda su vida. Cada año hacía un recorrido por Betel, Gálgata y Masfa, y en todos estos sitios juzgaba a Israel. Después volvía a Rama, donde tenía su casa, y allí juzgaba a Israel. También construyó allí un altar a Yavé» (1 Sam 7,15-17). Samuel es el defensor inmutable de la gloria y de la soberanía de Yavé.

Aunque la importancia de Samuel en la historia de las tribus israelitas haya sido hasta ahora demasiado subvalorada, parece que en estos últimos años comienza a presentarse bajo una luz completamente diversa.

Samuel es el hombre de Dios que reporta la fe de las tribus israelita a la primitiva *pureza*. Con él comienza un renacimiento religioso, que empuja e inspira principalmente al rey David.

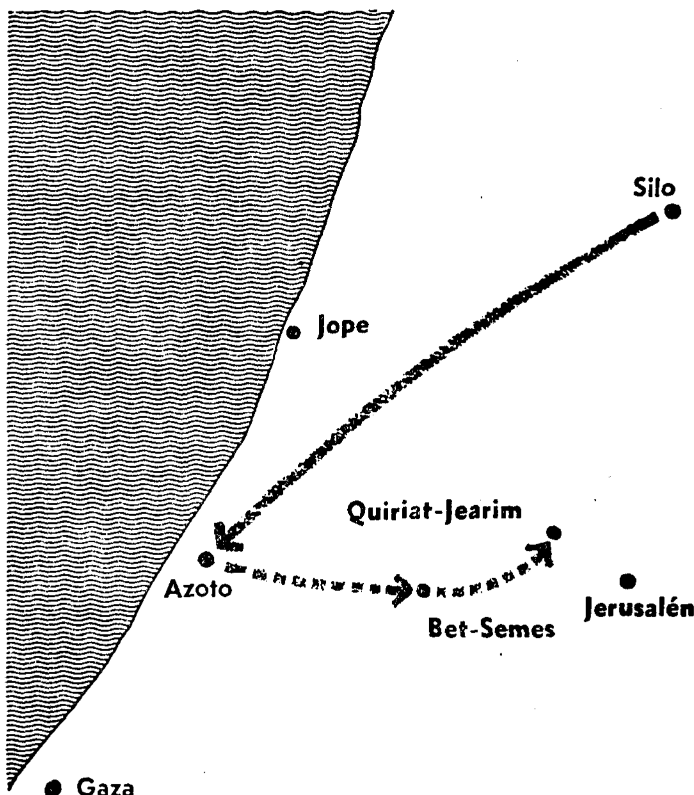
Samuel no aparece simplemente como un juez reconocido sólo por algunas tribus, sino que, con su pura actividad de mediador ha venido, a ser *el símbolo y el vínculo de la unidad de todas las tribus de Israel.* Bajo Samuel, la federación de las doce tribus adquiere aquella mayor compactibilidad, que constituye el presupuesto de la futura monarquía.

De por sí Samuel es el *defensor del gobierno teocrático.* Sólo Yavé es el Señor, el legislador, el jefe y el juez del pueblo de la alianza. La voluntad de Yavé es la ley del pueblo de Israel. Sólo Yavé es el Rey.

Samuel no es verdaderamente un ferviente monárquico, más bien lucha con todas sus fuerzas contra la institución de una monarquía terrena en Israel. Se presenta como el *rígido defensor de Dios,* de la idea de la alianza y de la tradición de los padres. Prevé, con una lucidez francamente excesiva, que una monarquía terrena apartará al pueblo de Israel de Yavé y lo envolverá en la tragedia y en la ruina de una dinastía. «Sin embargo, el pueblo no quiso escuchar a Samuel y dijo: «¡No!, debemos tener un rey, y así seremos como todas las naciones: Nuestro rey nos juzgará, marchará a nuestra cabeza y combatirá nuestros combates» (1 Sam 8,19 y ss).

En su calidad de fiel administrador y *representante oficial de su pueblo,* Samuel transmite a Yavé las pretensiones de Israel sin, a pesar de todo, aprobarlas. Mas debió ser golpeado como por un latigazo, cuando oyó responder a Dios: «Atiende su petición y pon un rey sobre ellos» (1 Sam 8,22). Y precisamente él, que tanto se había opuesto a la institución de la monarquía, tuvo que seguir el mandato divino, ungiendo y entronizando al primer rey, Saúl.

Aunque Samuel fuera adverso a la institución de la monarquía, cuando más tarde Dios reprobó a Saúl, no desenterró malignamente sus antiguas admoniciones, sino que rezó por él y le compadeció. «Samuel se dio la vuelta para marcharse, y Saúl le cogió por la orla de su manto, que se rompió. Entonces le dijo Samuel: «Yavé arranca hoy de ti tu reinado sobre Israel y se lo dará a un vecino tuyo, que es mejor que tú... Samuel no volvió a ver a Saúl hasta el día de su muerte. Samuel lloraba por Saúl, pero Yavé se había arrepentido de haber hecho a Saúl rey de Israel» (1 Sam 15,27-28.35).



ESQUEMA DE LOS ACONTECIMIENTOS BAJO LOS JUECES HELÍ Y SAMUEL

d) La instancia religiosa

De los libros de Josué y de los Jueces, de cuya redacción final ha sido autor inspirado el deuteronomista, se sacan los siguientes *motivos temáticos religiosos:*

Toda la historia es *historia de la salvación.* Yavé es el dueño del destino de todos los pueblos.

Yavé es un Dios fiel, que cumple las *promesas* hechas a los patriarcas y ayuda constantemente a su pueblo en la conquista de la tierra prometida.

La vocación carismática de los *Jueces* y su fe en Yavé hacen de ellos *instrumentos de Dios.* La historia de Gedeón constituye una impresionante ilustración del hecho de que, para decidir la victoria, no cuenta el número de combatientes y ni siquiera la superioridad de las armas, sino la fe y la unión con Dios. «*Un hombre con Dios es siempre una multitud*», dice un antiguo proverbio.

Cada vez se subraya más que la *única acción eficaz es la divina. Solus Deus-sola gratia.*

El hombre puede también perder los carismas que ha recibido como regalo de Dios, como demuestra de modo impresionante la *historia de Sansón.* El *carismático puede derrumbarse* bajo el peso de la vocación divina, las tentaciones y los asaltos de su corazón humano.

En la *historia de Samuel* se manifiesta el profundo respeto que Dios tiene frente al *misterio de la libertad humana.* Dios permite la institución de una monarquía terrena en Israel, aun sabiendo que ésta desencadenará una dolorosa catástrofe religiosa y moral. «Dios permite que suceda aun lo que El no quiere por no destruir la libertad humana» (Bernhard Bartmann) (14). Mas permitir algo significa *no* impedir lo que se *puede impedir.* Se podría casi decir que el pueblo de Israel ha arrancado e impuesto a Dios lo que quería. Dios no quería la monarquía terrena en Israel, ciertamente no la habría instituido por propia iniciativa.

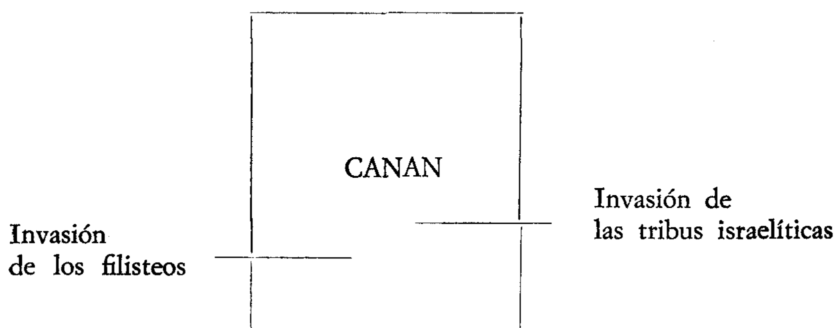
Así, junto a la *singularidad de la eficacia divina (solus Deus)* en la teología de la *historia deuteronomista* se hace resaltar el otro polo de la historia de la salvación, es decir, la *libertad del hombre.*

e) Indicaciones metodológicas

Para quitar su carácter episódico a la parte comprendida entre la muerte de Moisés y la institución del reino de Israel, es necesario que domine todos los párrafos de la historia de Josué y de los Jueces el *leit-motiv teológico del escritor deuteronomista*, según el cual *la conquista de la tierra de Canán es fruto de la promesa* que Yavé ha-

(1) G. ERNEST WRIGHT, *op. cit.*, p. 87.

bía ya hecho, desde hace muchos siglos, a los Patriarcas (promesa y cumplimiento). Dios está con Israel. La conquista de la tierra prometida y la victoria sobre los enemigos son obra de Dios. En todas las épocas de la historia, el plan de Dios se apoya sobre las espaldas de un hombre que no sólo debe guiar al pueblo, sino también personificarlo con sus zonas de luz y de sombra. Las diversas figuras de los Jueces representan sólo variaciones sobre un único tema religioso. El juez carismático encarna delante de todo el pueblo el ideal del *abandono a la dirección divina.* Mas, basándose en estos textos, puede también demostrarse cuán difícil es vivir bajo el peso de la vocación divina y en qué medida es hecho blanco de tentaciones y de pruebas el carismático.



Para conocer la situación política y geográfica de la época de los Jueces, estará bien señalar, especialmente con dibujos en la pizarra, la *doble invasión* de que fue objeto en el siglo XIII el país de Canán, esto es: la invasión de los filisteos desde las costas del Mediterráneo y la de las tribus israelitas desde el Sur y desde la región oriental del Jordán.

La época de los Jueces es tan turbulenta y difícil de sintetizar precisamente porque, en numerosos teatros de guerra, los israelitas y los filisteos se enfrentaban como implacables enemigos, y las ciudades-estado cananeas se ponían ora al lado de los unos, ora al lado de los otros.

9. RUT, LA ANTECESORA DE DAVID

Las Biblias escolares, que sitúan el libro de Rut detrás de los Jueces, creando así una especie de *puente entre la época de los Jueces y el reinado de David,* han recogido la disposición de los libros sacros contenida en la versión de los Setenta (LXX) y en la Vulgata. En cambio, en las Biblias hebreas el libro de Rut se halla más allá y, precisamente, en los Ketubim, entre el Cantar de los Cantares y las Lamentaciones. La disposición usual entre nosotros no la han determinado el género literario ni siquiera las intenciones pedagógicas o religiosas, sino el hecho de que el libro de Rut comienza con las palabras: «Sucedió en los días en que gobernaban los Jueces...» (Rut 1,1).

a) **Crítica del texto**

Con sus cuatro capítulos, el libro de Rut constituye una pequeña obra maestra literaria que ha sido compuesta con un intento bien definido. Ha sido parangonada sin más a un drama en cuatro actos, precedidos de un prólogo.

> *Prólogo del drama* (Rut 1,1-6):
>
> Presentación de la época, del lugar (Belén, Moab) y de los personajes. Elimelec = Dios es rey. Noemí = la amada (en hebreo Noomi). Majalón = el enfermizo. Quelyón = el delgadito. Orfa = la que vuelve atrás (¿la melenuda?). Rut = la compañera de viaje (¿refrigerio?).
>
> A continuación aparece también Booz (Bo-az) = Baal es potente.

Es difícil negar el carácter simbólico-parabólico de esta nomenclatura. W. Rudolf (1) sostiene que los dos nombres de Rut y Orfa son moabitas.

---

(1) W. RUDOLF, *Das Buch Rut,* Gutersloh 1962.

Primer acto (Rut, 1,7-22) en dos escenas:

Diálogo de Noemí con la nuera Rut (Rut 1,7-18).
Regreso a Belén de Noemí, acompañada de Rut, «al comienzo de la siega de la cebada» (Rut 1,19-22).

Segundo acto (Cap. 2):

Rut va a espigar. Primer encuentro con Booz.

Tercer acto (Cumbre y solución del drama: Cap. 3) en tres escenas:

Diálogo de Noemí con Rut (3,1-5).
Tres diálogos de Rut con Booz: por la tarde (3,6 y ss), bien entrada la noche (3,9-41 a) y al amanecer (3,14b-15).
Información de Rut a Noemí (3,16-18).

Cuarto acto (Cap. 4):

Compra a la puerta de la ciudad (4,1-12).
Escena final: Booz desposa a Rut (4,13-17).

Como apéndice al drama se encuentra el *árbol genealógico de David,* que establece la unión de este libro con el resto del Antiguo Testamento. Este árbol genealógico presenta muchas analogías con 1 Crón 2,10-15 y también lo ha usado san Mateo en la genealogía de Jesucristo:

Fares.
Esrom.
Aram.
Aminadab.
Naasón.
Salomón.
Booz.
Obed.
Isaí = Jesé.
David.

Tras los acontecimientos saturados de intrigas y de sangre de la época de los Jueces, el lector es introducido en un pasaje ameno y tranquilo. La simplicidad y la franqueza, el sentido de la familia y el espíritu de sacrificio, la carencia de sucesos exteriores y, en su lugar, los nobles sentimientos del alma ejercen nuevamente su benéfico influjo. Goethe ha notado el encanto de esta narración y ha escrito en sus *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Diwans* que el Libro de Rut debe ser considerado «como la más deliciosa, minúscula obra maestra épica e idílica, que jamás haya sido transmitida».

. Jericó

Jerusalén

Belén

Moab

Elimelec — Noemí

Majalón — Orfa

Quelyón — Rut

Rut — Booz

Obed

Isaí (Jesé)

David

RUT (Libro de Rut 1, 1-15)

El libro de Rut es una *novela bíblica,* escrita a base de consideraciones de teología de la historia y de pedagogía religiosa; mas es difícil distinguir el andamiaje objetivo de estas intenciones (al menos en los últimos versículos, Rut 4,17b-22). Sin duda, es probable que el *redactor postexílico* del libro de Rut haya partido de un núcleo histórico, esto es, del origen moabítico de David. Así como las relaciones de Moisés con los egipcios son reconocidas y, al mismo tiempo, reelaboradas desde el punto de vista religioso en el Exodo, así en el libro de Rut se presenta un análogo *problema de superación del pasado.* El hecho delicado del *origen moabita del gran rey David* no es inventado, ni negado o embellecido, sino confirmado y «superado» desde el punto de vista religioso, aunque ha diluido este problema en una novela de una delicadeza etérea. Rut, la antecesora moabita de David, es una mujer de tales virtudes, que ninguno podrá encontrar en ella ocasión de escándalo, antes bien ella constituye un modelo para todas las mujeres de Israel.

Parece también que del libro de Rut aflora otro intento bien definido y es el de endulzar la *prohibición de desposar mujeres extranjeras* (Esd 9; Neh 13), argumentando que un matrimonio mixto no debe ser después de todo tan condenable, si el grande y piadoso rey David tenía como antecesora una moabita. Herbert Haag desconexiona completamente la historia de Rut de sus vínculos históricos y ve allí expresada una *tendencia enteramente común.* «Quizá es mejor considerar este libro como una novela en que vuelve de forma muy discreta el antiguo motivo de la mujer que quiere un hijo a toda costa, y en la que las figuras de la nuera devota, de la suegra prudente y del honesto propietario son diseñadas con tanta delicadeza, que el autor no pudo haberse propuesto una intención histórica, sino sólo literaria».

b) El acento kerygmático

«Ciertamente Rut es un ejemplo de virtud, una amable imagen de piedad y de fidelidad» (cardenal Michael V. Faulhaber) (2). En el libro de Rut, se menciona también la *ley del levirato,* por la que el hermano de un hombre muerto sin hijos está obligado a desposarse con la viuda para asegurarle la descendencia. El primer hijo de este matrimonio en-

(2) MICHAEL FAULHABER, *Charakterbilder der Biblischen Frauenwelt,* Paderborn [6]1935, p. 137.

tre cuñados debe considerarse como hijo del difunto, de modo que su nombre no se extinga en Israel (Dt 25,5 y ss).

El libro de Rut no es simplemente salvamento póstumo en honor del rey David y de su ascendencia moabita, sino que es una *historia en la que resplandecen el amor y la providencia divina.* El que obra es Dios. Mas la disponibilidad y la cooperación de Rut facilitan la acción divina. Yavé no elige sólo en Israel a los miembros de su comunidad de fieles, sino también de todas las naciones paganas. El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob es el *Dios de todas las gentes.* Hebreos y paganos son llamados por Dios a una comunidad sagrada. Parece advertirse aquí una concepción claramente paulina. «No hay distinción entre el judío y el griego» (Rom 10,12). «...Los gentiles son coherederos y miembros de un mismo cuerpo y participantes del Evangelio» (Ef 3,6). En el libro de Rut se expresa la idea universal de Dios y de sus planes de salvación, hasta ahora tan raramente presente en el Antiguo Testamento. Rut afirma frente a Noemí su fe en el único y verdadero Dios de Israel con una promesa solemnemente rítmica, que ella pronuncia proféticamente en nombre de todos los pueblos paganos:

> «No insistas más en que te deje / alejándome de ti; / donde tú vayas, yo iré; / donde tú habites, habitaré yo; / *tu pueblo será mi pueblo / y tu Dios será mi Dios;* / donde tú mueras, yo moriré, / y allí quiero ser enterrada. / Que me castigue Dios si algo, / fuera de la muerte, va a separarme de ti» (Rut 1,16 y ss).

A esta promesa que, en un cierto sentido, formulan en Rut todos los pueblos paganos, responde en Booz el pueblo de la Antigua Alianza:

> «Que Yavé te pague tu acción / y que tu recompensa sea grande / ante Yavé, Dios de Israel, / bajo cuyas alas / has venido a refugiarte» (Rut 2,12).

c) Indicaciones metodológicas

Para que el libro de Rut sea comprendido en el debido sentido y sea verdaderamente provechoso, es indispensable preparar la atmósfera necesaria. El *clima religioso* en que está ambientada la historia de Rut, lo define la *voluntad salvífica universal de Dios.* El pueblo de Dios no está fundado sobre el «mito israelítico de la sangre y de la

tierra» y ni siquiera está limitado a determinadas estirpes o razas. El Señor llama a su comunidad de salvación «no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles» (Rom 9,24), de los israelitas, como de los moabitas. Sólo cuando se haya consolidado bien esta noción religiosa, se podrá dar el segundo paso, explicando la situación geográfica mediante un diseño en la pizarra (Belén, Moab). Una vez asegurada la orientación religiosa y geográfica, se puede recurrir a un disco bíblico (como sustituto válido de la narración oral).

10. SAUL, EL PRIMER REY

Con los nombres de tres reyes, Saúl, David y Salomón, está unido el recuerdo del «período de máximo esplendor para Israel» (G. Ernest Wright) (1):

Saúl (1020-1012).
David (1012-972).
Salomón (972-932).

Saúl creó los preparativos políticos y militares para la institución del reino por parte de David, que garantizó la seguridad militar del reino en el exterior y la religiosa en el interior. Salomón vivó, a su vez, del esplendor y de la potencia política y religiosa de su padre y levantó en el edificio del templo un símbolo exterior de la unidad religiosa y política del reino, mas haciéndose, al mismo tiempo, responsable de aquellas profundas hendiduras del reino, que a su muerte llevaron a la división y a la ruina.

Aunque hubiera sido ya preparado en el período precedente, sobre todo por obra de la vigorosa personalidad de *Samuel,* el último de los Jueces, lo que sucedió bajo los tres reyes fue en primer lugar la obra originalísima de estos tres grandes jefes. Los éxitos de Saúl, David y Salomón fueron también el producto de una *revolución económica y étnica*, que hacia el año 1000 a. C. perturbó el país de Canán.

a) La crítica literaria de la historia de Saúl

En el primer libro de Samuel, la vida de Saúl está estrechamente ligada con los últimos días de Samuel, que le ungió rey, como la historia de David sigue inmediatamente al fin desgraciado del reinado de

(1) G. Ernest Wright, *op. cit.*, p. 87.

Saúl. La tradición respecto a Saúl aparece a primera vista muy voluminosa y exhaustiva (1 Sam 9-31). Mas un examen más esmerado permite descubrir que el relieve literario de la figura de Saúl no es profundo, ni marcado, especialmente en comparación con el retrato que la Biblia ofrece de David.

La historia de Saúl no ha sido escrita de una tirada. En ella se distinguen varios documentos, en parte muy antiguos, por lo que no debe maravillarnos si se descubre sin más una serie de duplicados. La crítica textual cree poder explicar muchas dificultades recurriendo a la hipótesis de la existencia de dos tradiciones; una, *más antigua, favorable al rey,* y otra, más reciente, *hostil a la monarquía,* cuyos puntos de sutura son sin embargo individuales (1 Sam 8,22b; 10,26-27; 11,12-14). La tradición «monárquica» más antigua atribuye la vocación de Saúl exclusivamente a Yavé (1 Sam 9-11). Sin embargo, según la tradición más reciente, la iniciativa de poner a Saúl sobre el trono parte del pueblo y está en abierta oposición con la voluntad de Dios y las sugerencias de Samuel (1 Sam 8,1-22). Según este relato, la monarquía ha sido instituida contra la voluntad de Dios, como afirman explícitamente las palabras dirigidas por Dios a Samuel: «No te han rechazado a ti, sino a mí, para que no reine sobre ellos» (1 Sam 8,7).

Se opina generalmente que la historia literaria de los dos libros de Samuel es extraordinariamente complicada. Hasta hoy se han propuesto muchas interpretaciones interesantes, ninguna de las cuales ha encontrado un consenso general. La mayor parte de las tentativas de solución parte de la hipótesis que, hacia el fin de la época de los Reyes (¿todavía bajo Salomón?), varias fuentes antiguas, que habían transmitido episodios aislados de la vida de Saúl, han recibido una primera redacción escrita. Después, en la época postexílica, esta primera relación de la institución de la monarquía «ha sido retocada por un editor deuteronomista» (J. Delorme) (2). Bajo el influjo de los Profetas, este *retoque deuteronomista* habría tomado un tono negativo y antimonárquico, a causa de las amargas desilusiones que Israel había tenido de los Reyes terrenos y sobre todo desde el ángulo visual bajo el cual fue escrito en el período postexílico. La historia de Saúl, que todavía hoy contiene relatos muy antiguos que han permanecido inalterados (Saúl en casa de la nigromante de Endor: 1 Sam 28,8-25), ofrece en su for-

---

(2) J. Delorme, «Les livres prophétiques anciens», en A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible, Introd. générale, A. T.,* Desclée, París 1959.

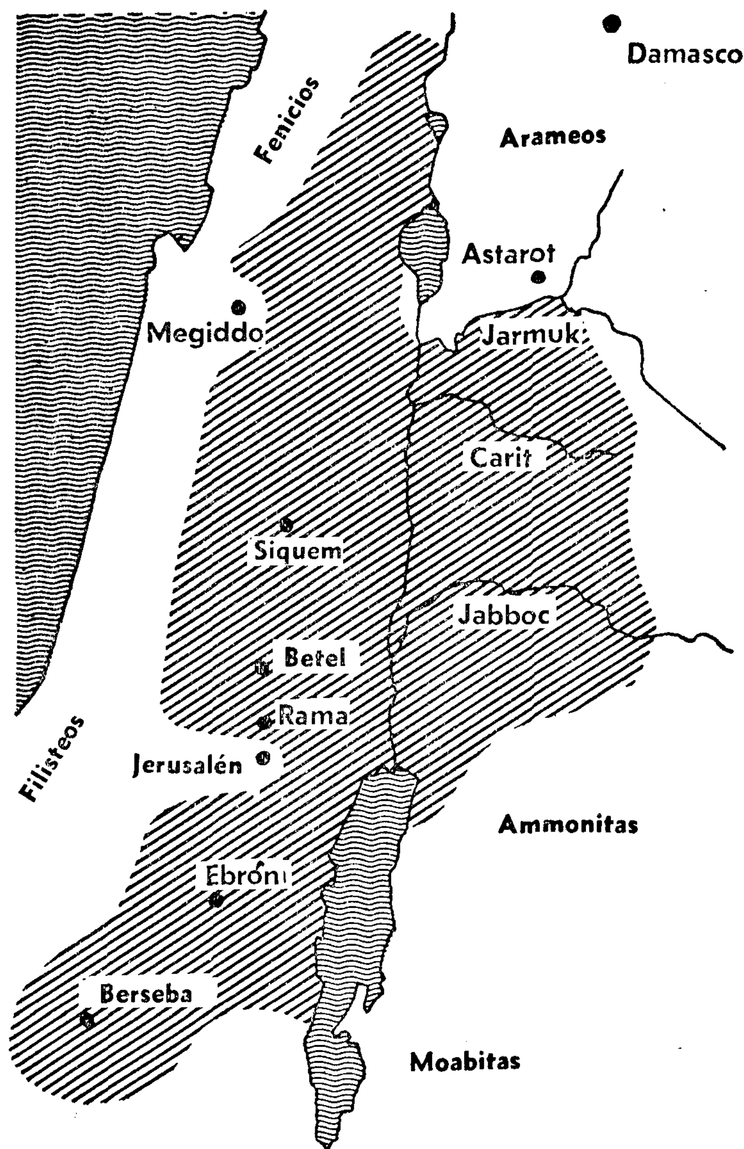
ma actual un *cuado sombrío* en que Saúl aparece como un fracasado, renegado y desesperado.

b) El ambiente histórico

Primeramente es menester procurar representarse la *posición militar y política* de la que Saúl ha partido. Durante la época de los Jueces, la potencia estratégica de las tribus israelitas en Canán se había reforzado, la frontera entre israelitas y filisteos se había consolidado. Entre estos dos pueblos se habían ya creado relaciones comerciales (1 Sam 13,19-21); del mismo David se cuenta que estuvo temporalmente al servicio de los filisteos (1 Sam 27,1 y ss; cfr 1 Sam 14,21). Mas la guerra fría de la *coexistencia* en el temor podía de un momento a otro encenderse en un conflicto cruento. En manos de los filisteos permanecía, además de la no demasiado profunda raya costera con las importantes cabezas de puente de Gaza, Ascalón, Azoto, Ekrot y Gat, sobre todo la fortaleza de Megiddo, que dominaba la llanura de Jazrael y la célebre *Via maris,* que atraviesa la misma llanura. Este era el punto neurálgico, la cuña estratégica, que los israelitas sentían como una flecha clavada en su carne. Las tribus del Sur se exponían demasiado fácilmente a quedar cerradas en una maniobra de tenaza, que las habría aislado de las demás tribus de Israel, metiéndolas en una bolsa con el mar Muerto a las espaldas.

Mas esta *posición geográfica* no habría sido tan peligrosa si los filisteos no hubieran superado con mucho a los israelitas en la técnica militar y en los armamentos. Su táctica se apoyaba en una larga experiencia, mientras que las tribus israelitas, si en la peregrinación por el desierto habían podido adquirir una cierta práctica en la defensa de las columnas de hombres y de carros, estaban poco familiarizadas con la técnica de la guerra de posición, principalmente con los movimientos de una falange en campo abierto; en esta materia lo tenían todavía todo por aprender.

Pero lo que desde el punto de vista histórico es más interesante en los encuentros entre filisteos e israelitas, es el *desnivel entre las civilizaciones de los dos pueblos.* Los israelitas se encontraban todavía en la *edad del bronce,* mientras los filisteos estaban ya *en la edad del hierro,* que entonces estaba empezando en todo el Próximo Oriente. «Desde el año 4000 a. C. el metal empleado preferentemente en la fa-



CANAN AL FINAL DE LA EPOCA DE LOS JUECES

bricación de aperos de trabajo y de armas había sido de cobre, que podía fundirse y elaborarse con facilidad. Hacía mucho tiempo que los caldereros habían intentado endurecerlo añadiéndole un poco de cinc, dando así origen al bronce. El hierro, por el contrario, se hace de uso común sólo después del año 1200 a. C. Antes del 1000 a. C. parece haber sido uno de los «productos milagrosos» del Asia occidental, que era apreciado casi más que el oro y la plata, no a causa de la escasez de los minerales, sino porque los hititas custodiaban celosamente el secreto de su fundición, un tanto complicada. Cuando un rey hitita quiso hacer un regalo al célebre faraón Tutankhamón (hacia el año 1350 a. C.), le mandó, como un don raro e inusitado, un puñal de hierro batido. Durante la época de los Jueces, los planes estratégicos de los israelitas, que siempre habían carecido de materias primas, resultaron muchas veces inútiles por el hecho de que ellos no poseían un metal tan importante para las construcciones, la agricultura y la guerra. Así, en un primer tiempo Israel no logró echar a los cananeos de las regiones de la llanura, porque éstos poseían «carros de hierro» (Jos 17,16; Jue 1,19)» (G. Ernest Wright) (3).

A causa de su armamento férreo, los filisteos eran muy superiores a los israelitas. En la descripción de la armadura y del equipaje de Goliat (1 Sam 17,4-7) aparece con evidencia hasta qué punto el hierro era la causa de la superioridad de los filisteos y del temor de los israelitas.

Como en un tiempo los hititas, así ahora los filisteos custodiaban celosamente el secreto de la elaboración del hierro. Su potencia se fundaba en las armas férreas. Por esto ellos suministraban a los israelitas aperos de hierro sólo para fines pacíficos y agrícolas y no armas. Para las necesarias reparaciones era menester llevar estos aperos al país de los filisteos y pagarlos como a usureros. «No se encontraba en todo el país de Israel ni un forjador, porque los filisteos se habían dicho: «¡Que los hebreos no puedan fabricarse espadas ni lanzas!...» Por eso, todo Israel debía bajar a los filisteos para aguzar cada uno su reja, su azadón, su sierra y su hoz... Por lo mismo, cuando llegó el día del combate, no se encontró espada ni lanza en manos de ninguno del pueblo que estaba con Saúl y con su hijo Jonatán» (1 Sam 13,19-22). El primer utensilio de hierro encontrado en territorio israelita (1010 a. C.) y que puede fecharse, es una reja descubierta en Gueba (Gibea), la fortaleza de Saúl.

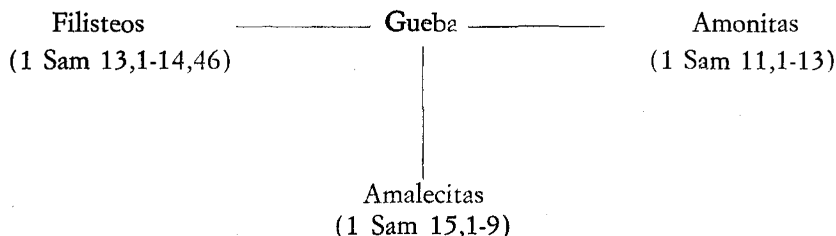
(3) G. Ernest Wright, *op. cit.*, p. 87.

c) La trágica personalidad de Saúl

Saúl, hijo de Quis, de la tribu de Benjamín (1 Sam 9,1; cfr además 1 Crón 8,29-33; 9,35-39), *es una de las figuras profético-carismáticas* del Antiguo Testamento. Se afirma sobre él el espíritu de Dios «y profetizó en medio de ellos (los profetas)» (1 Sam 10,9 y ss). En Saúl centellean todavía la grandeza y la vocación del Juez. Con su subida al trono (acaecida, según la antigua tradición, por elección divina y, según la más reciente, por sufragio popular), la historia de la salvación alcanza una fase importante, porque «el carisma se nacionaliza» (Martin Buber) (4).

Saúl se construyó en *Gueba,* que estaba próxima a su país, un palacio fortificado, de 51 m. de largo y 34 m. de ancho (1 Sam 10,26). Los restos de los muros de la residencia de Saúl, que W. F. Albright ha descubierto en Tell-el-Ful, a 5 km. al norte de Jerusalén, constituyen «la única luz directa que la arqueología ha logrado proyectar sobre la época de Saúl» (G. Ernest Wright) (5). Desde Gueba, Saúl emprendió algunas campañas contra los amonitas, los amalecitas y principalmente contra los filisteos, en que dio pruebas de ser un jefe capaz y afortunado.

Es muy probable que el reino de Saúl no se extendiese más allá del territorio efraimita (Canán central, 2 Sam 2,9), del que formaban parte también algunas posesiones aisladas al Norte y al Este, pero ninguna al sur judaico.



La desgracia cayó sobre Saúl cuando, en una situación crítica, provocada por Samuel, él se arrogó la dignidad sacerdotal y ofreció por su propia mano un *holocausto en Gálgala.* «Samuel respondió a Saúl:

(4) MARTIN BUBER, *Sehertum, Anfang und Ende,* Köln-Olten 1955.
(5) G. ERNEST WRIGHT, *op. cit.,* p. 118.

"¡Has obrado neciamente! Si hubieses observado el mandamiento que Yavé, tu Dios, te había dado, entonces Yavé hubiese afirmado por siempre tu realeza sobre Israel; pero ahora tu realeza no durará. Yavé se ha buscado un hombre según su corazón y le ha destinado para rey de su pueblo, porque tú no has observado lo que Yavé te ha mandado"» (1 Sam 13,13 y ss). Mas, cuando en la guerra contra los amalecitas Saúl penetró triunfalmente hasta Negueb, «la entrada de Sut, frente a Egipto» (1 Sam 15,7), no se atuvo a la *costumbre del anatema (herem)*, según el cual todo el botín de guerra, hombres y animales, debía ser destruido por impuro (1 Sam 15,9). Entonces Samuel se vio obligado a pronunciar la definitiva sentencia de reprobación:

> «¿Se complace tanto Yavé en los holocaustos y sacrificios / como en la obediencia a sus palabras?
>
> La obediencia vale más que el sacrificio, / y la docilidad más que las grasas de los carneros.
>
> La desobediencia es un pecado de magia, / y la resistencia, un crimen de idolatría. / Porque has rechazado la palabra de Yavé, / El te rechaza a ti como rey» (1 Sam 15,22 y ss).

A partir de aquel momento, a Saúl todo le salió al revés. Cuando oyó que por las calles abiertamente se cantaba:

> «Saúl mató sus mil y David sus diez mil» (1 Sam 18,7),

buscó repetidamente asechar la vida de David. Finalmente, puso término a sus días en una batalla desafortunada contra los filisteos. «Saúl cogió su espada y se dejó caer sobre ella» (1 Sam 31,4).

Saúl es un *carismático fracasado,* en sí y en su misión: sobre su historia aletea un sentido de tristeza. Ciertamente, él, que tenía un carácter poco equilibrado, se hizo culpable, pero el hado cae sobre él casi ciegamente. Con Saúl, que se arrepiente, Dios es duro e implacable. «Verdaderamente Israel no ha producido ninguna composición poética que en ciertos trazos se asemeje como ésta a la tragedia griega. Por mucho que el narrador esté convencido de la culpabilidad de Saúl, en el momento en que éste se reconoce culpable hay una especie de elemento suprapersonal: es el hado el que se hace cargo de aquel de quien Dios se ha alejado» (Gerhard von Rad) (6).

Saúl vivió *a la sombra de dos personalidades,* la del viejo Samuel y la del joven David. El se sintió oprimido por estas dos grandes

(6) GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 323.

figuras, que sólo querían su bien. Aunque se hubiera opuesto a la institución de la monarquía, desde el día de la unción de Saúl (1 Sam 10,1), *Samuel* fue y permaneció su fiel y viejo amigo y consejero. Le exhortó y le amonestó, mas siempre con el corazón sangrante. Cuando recibió de la boca de Dios la definitiva sentencia de reprobación de Saúl, «Samuel se entristeció y estuvo toda la noche clamando a Yavé» (1 Sam 15,11). Con toda su fe, Samuel soportó largo tiempo la pena de explicarse por qué Dios permanecía tan inexorable y no quería perdonar a Saúl, que ya se había arrepentido. Después que hubo pronunciado las palabras de maldición contra Saúl, Samuel rezó por última vez en compañía de Saúl. «Samuel volvió en pos de Saúl y éste adoró a Yavé» (1 Sam 15,31). Lo que sucede a Saúl, constituye la prueba de la fe de Samuel. «Samuel no volvió a ver a Saúl hasta el día de su muerte. Samuel lloraba por Saúl, pero Yavé se había arrepentido de haber hecho a Saúl rey de Israel» (1 Sam 15,35).

Saúl, a quien un día eligió Dios, viene a ser al fin un rechazado y un renegado del amor divino, que cae de error en error, para hundirse definitivamente en una oscuridad como privada de gracia. En la sinfonía incompleta de la historia de Saúl resuena como último motivo temático el atormentador interrogante: ¿Por qué ha sido Dios tan duro con Saúl? ¿Por qué no le ha perdonado?

d) **Indicaciones metodológicas**

La historia de Saúl no ofrece ninguna receta ético-religiosa, sino que deja al lector en una cierta perplejidad, ya que le pone ante la *inexorabilidad de los consejos divinos.* Con una explícita alusión a la inmutabilidad de Dios afirma: «La gloria de Israel no miente ni se arrepiente, porque no es El un hombre para arrepentirse» (1 Sam 15,29). Hay textos bíblicos que abren los amenos horizontes de la bondad y de la misericordia divina. Pero sobre la historia de Saúl pesa un cielo tempestuoso...

De la vida de Saúl se deduce que el entendimiento humano no puede penetrar los designios divinos. Dios se revela ocultándose. Hasta para *la fe* de Samuel el destino de Saúl y la conducta de Dios en sus relaciones constituirán una *durísima prueba.* La sagrada Escritura deja abiertos y sin resolver muchísimos problemas, entre los cuales está también el de saber por qué Dios no perdonó a Saúl.

Sobre la historia de Saúl se extienden las lóbregas sombras de una predestinación incomprensible. Conmueve particularmente el lamento que David entonó sobre Saúl y su amigo Jonatán: en él resuenan dolorosamente todo el afecto y la profunda estima que David alimentaba para con Saúl (2 Sam 1,19-27).

11. DAVID, REY DE TODO ISRAEL

Al igual que el éxodo, el reinado de David forma parte de aquellas experiencias religiosas que en la historia de Israel han ejercido un *influjo teológico y litúrgico muy sensible.* En cierto sentido, la historia de las tribus israelitas no es sino una incesante subida hacia una cumbre, sobre la que resplandecen la personalidad y la obra del gran rey David. A continuación, la historia de Israel será siempre referida a esta *unidad de medida,* deplorando la caída de una tal altura, o exhortando a retornar a su primitiva grandeza. Las grandes cuestiones teológicas del advenimiento del *Mesías* y de la *escatología* los ha estimulado de manera fecunda en la elaboración de la personalidad religiosa de David.

Si se confrontan entre sí las descripciones que la Biblia hace de Saúl y, respectivamente, de David, la diferencia salta súbitamente a los ojos. Saúl es el guerrero vigoroso, que, aun habiendo sido ungido rey, no llevará jamás la corona. Por el contrario, David se presenta al lector en toda su majestad, con la corona esplendente sobre la cabeza y un precioso manto sobre las espaldas.

Pero, examinando más atentamente los textos bíblicos, nos damos cuenta de que, aun cuando hablan de David, esos textos van siempre más allá de la figura davídica. No es sólo cuestión de él, sino, en último análisis, de *su estirpe.* Saúl habría debido reinar en Israel «por siempre» (1 Sam 13,13), pero, tras su falta, el Señor no le perdona y le quita el reino a él y a su descendenmia. También David peca; sin embargo, su sucesor será Salomón, el hijo que le había dado Betsabé, la mujer de Urías (2 Sam 12,24 y ss). Frente a una situación semejante, surgen espontáneamente estos interrogantes: ¿Por qué Dios no reprueba a David junto con su casa, como hace con Saúl? ¿Por qué es tratado con mayor indulgencia? ¿Por qué, a pesar de los errores de David, la sucesión al trono queda para su descendencia?

La respuesta a estos atormentadores interrogantes se halla, en primer lugar, en la historia de David y tiene su centro teológico y su punto neurálgico en la *profecía de Natán,* el cual afirma inequívocamente la intención de Yavé de no retirar la palabra dada a David una vez para siempre.

> «Pues cuando se cumplan tus días y descanses con tus padres, haré surgir a tu linaje, después de ti, que saldrá de tus entrañas y afirmaré su reino. El edificará casa a mi nombre y yo afirmaré para siempre su trono real. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo. Si hace el mal, yo lo castigaré con varas de hombre y con castigos corrientes entre los hombres. Pero no le retiraré mi favor, como se lo retiré a Saúl, a quien rechacé de mi presencia. Tu casa y tu reino subsistirán por siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre» (2 Sam 7,12-16).

En la historia de David interesa lo que vendrá después de él, la *sucesión al trono, el Ungido, la lejana posteridad,* puesto que Yavé afirma: «Prepararé una lámpara a mi ungido» (Sal 132 (131), 17).

Ciertamente, en tiempo de David no se sabía todavía que la alusión al reino y a la misión del «Ungido» (= *Christos*) miraba tan lejos. Sólo la *visión profética* y especialmente la *teología deuteronomista de la historia* estaban en condiciones de intuir los profundos pensamientos de Dios y coligarlos con el problema del Mesías futuro, que debía reconstruir el reino de David.

a) El fondo histórico

Ya durante el reinado de Saúl, David participa repetidamente y con éxito en las campañas dirigidas principalmente contra los filisteos y los amalecitas. En la *tradicional historia del combate de David contra Goliat* (1 Sam 17,1-51) está representada de forma ejemplarizante toda la aspereza de los encuentros entre los israelitas y filisteos. Las tropas israelitas, compuestas de hombres de pequeña estatura y armados de bronce, se encontraban frente a los gigantescos filisteos, a los que las armas de hierro conferían una indiscutible superioridad militar. No obstante, a David le sonrió la victoria. Como pertenecía a las filas de los guerrilleros «ambidextros, todos los cuales eran capaces de tirar una piedra contra un cabello sin errar el blanco» (Jue 20,16), él se aprovechó de su pericia de hondero.

Más tarde, David, con una estratagema de guerra y, precisamente, sirviéndose de un «acueducto» (2 Sam 5,6 y ss), logró introducir sus tropas en Jerusalén y conquistar la fortaleza de Jebusea, tenida por inexpugnable. De este modo él consiguió felizmente lo que no se había obtenido con casi doscientos años de luchas durísimas. La cuña estratégica que los filisteos habían metido en el interior de Canán y cuyo baluarte principal era Jerusalén, pudo así ser removida, abriendo el camino a una mejor unión entre las tribus del Norte y las del Sur. En una primera época, David fue reconocido como *«rey de Judá»* (2 Sam 2,1-7) únicamente por las tribus del Sur reunidas en Hebrón. Sólo después de siete años y medio de lucha contra los secuaces de Saúl —Isbaal, hijo de Saúl, había sido «constituido rey... de Israel» (2 Sam 2,8-10)—, David fue ungido *«rey de Israel»* (2 Sam 5,3). *De este modo, por primera vez en la historia de Israel, se constituyó un gran reino bajo un único rey.*

La conquista de Jerusalén representó para David un acontecimiento extraordinariamente propicio, en cuanto que él pudo elegirla como residencia suya en lugar de Siquem (Samaria), que hasta entonces había sido la sede del reino septentrional de Israel, o de Hebrón, el centro meridional de Judá. De esta forma pudo David establecer una especie de equilibrio entre las tribus de Israel y las de Judá.

La *nueva ciudad residencial, Jerusalén,* debía convertirse en el centro político y religioso del nuevo reino. Con el traslado del arca de la alianza a Jerusalén (2 Sam 6,1-9) iban a ponerse los cimientos para aquella importantísima unidad de culto, que debía conducir a la desvalorización de todos los santuarios y lugares de peregrinación preexistentes y que confirió al templo erigido por Salomón una posición de preeminencia jamás alcanzada hasta entonces.

b) La personalidad de David

David, nacido en Belén de Judá, era el hijo menor de Isaí (=José; 1 Sam 16,10; 17,12 y ss; 1 Crón 2,15). Después de haberle ungido rey Samuel (1 Sam 16,6-13), se dirigió a Gueba para tranquilizar al hipocondríaco Saúl, de quien «un mal espíritu, venido de Yavé, se había apoderado» (1 Sam 16,14), con su maestría de citarista (1 Sam 16,18-

23). La Biblia habla en términos conmovedores de la amistad que unía a David con Jonatán, el hijo de Saúl (1 Sam 18,1 y ss). Con la *conquista de Jerusalén,* David alcanzó su máximo éxito militar y político. El libro 1.º de las Crónicas refiere minuciosamente los *grandes preparativos llevados a cabo por David para la erección del templo:* provisiones de material y reclutamiento de manos de obra (1 Crón 22,2-25); ordenación de los sacerdotes y de los levitas para el servicio del templo (1 Crón 23-24); organización del pesonal (1 Crón 25-26). David debió desarrollar *dos grandes misiones* para garantizar la seguridad política del propio reino:

— La reconciliación de todas las tribus de Israel y la formación de una nación israelita. Las repetidas revueltas de las tribus septentrionales, que David tuvo que sofocar (2 Sam 20,1-22; 16,5-13; 19,10-15,17-24), demuestran con qué tenacidad se opusieron las tribus israelitas a sus tentativas de centralización.

— La sujeción de las ciudades-estado cananeas y la conveniente rectificación de los confines del reino: *Edom* viene a ser una provincia del reino (2 Sam 8,13 y ss); *Moab,* un estado vasallo y tributario (2 Sam 8,2); *Ammón* fue completamente incorporado (2 Sam 10,1 y ss; 12,26-31), y con *Tiro* se crearon relaciones de buena vecindad.

David supo asegurarse la amistad de los soberanos y de las dinastías vecinas con una *diestra política familiar y matrimonial.* La Biblia menciona una cantidad de mujeres, judías y no judías, que estuvieron unidas en matrimonio con David. Entre sus hijos, los más conocidos son *Absalón,* a quien tuvo de su esposa Maaca, y *Salomón,* el segundogénito de Betsabé; el primero, por su rebelión de palacio contra el padre; el segundo, porque le sucedió en el trono. Mas David era un político demasiado realista y objetivo para apoyar la seguridad del reino apenas fundado únicamente sobre alianzas matrimoniales y de amistad. Por eso él creó una *burocracia* destinada a garantizar la corrección de la administración estatal y, para la seguridad de sus confines, alistó un potente *ejército con leva militar obligatoria,* repartido en doce divisiones.

Mas en la vida de David no faltan tampoco *sombras muy oscuras.* El ciertamente era un hombre justo, pero en sus venas corría sangre bullente de concupiscencia pasional. El relato (2 Sam 11,1-12,23) de su adulterio con Betsabé, la esposa de su más fiel guardia de corps, «Urías el hitita» (2 Sam 11,3), y de la responsabilidad, hábilmente disfrazada, que él tuvo en su muerte, demuestra que el gran rey

David era un hombre débil, miserable y pecador. Mas David tuvo la lealtad de confesar el propio pecado y de expiarlo públicamente. Saúl fue reprobado a causa de sus pecados, y ahora el adúltero David obtiene la gracia y el perdón. Sobre la cuna del segundo hijo de Betsabé brilla la estrella de la gracia, ya que será él, Salomón, el heredero del trono. Con Betsabé, la genealogía de David se prolonga en el futuro hasta el límite en que se encuentra Cristo, «el hijo de David» (Mt 1,1). El hecho de que, en el Nuevo Testamento, a David y a su esposa les haya tocado el honor de ser citados en el elenco de los antepasados de Jesucristo: «David engendró a Salomón, de la mujer de Urías» (Mt 1,6) viene a demostrar cuán grande sea la importancia, adquirida en toda la historia de David, de la *instancia teológica de la descendencia*. A propósito del pecado de David se podría decir «felix culpa», porque de él tuvo origen el Redentor.

El rey David murió a los setenta años, llorado por todo su pueblo. Las últimas palabras que el relato bíblico pone en los labios de David moribundo son un testamento en que se manifiesta la gratitud para con Dios juntamente con el carácter viril y la vena poética de David (2 Sam 23,2-7). En la redacción actual de la Biblia, la historia de David aparece en muchos relatos paralelos (cfr 1 Crón 29,29 y ss):

1 Sam 16,1 - 2 Sam 24,25,
1 Re 1,1 - 2,11 y
1 Crón 11,1 - 29,28.

La figura de David ha sido muchas veces reelaborada y teologizada por los escritores posteriores. Sobre todo, el relato del primer libro de las Crónicas constituye un «*retoque apologético*» (Gerhard von Rad) (1).

c) **Los salmos**

Durante siglos ha sido asociada al nombre de David, cuyo talento musical (1 Sam 16,18-23; 18,10) e interés por la liturgia pone expresamente de relieve la Biblia (2 Sam 6,5-16; 1 Crón 15,28), la hipótesis de que el *libro de los* 150 *Salmos* es obra suya. Mas la ciencia ha cesado de atribuir a David todos los salmos y se reconoce cada vez más que es muy difícil establecer la edad de un salmo. La *cuestión de la*

(1) Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 307.

datación de los salmos tiene una historia excesivamente discutida en la que se nota, si se puede decir así, una especie de movimiento de retirada. En efecto, mientras al principio de este siglo se remitía todo el Salterio a la época postexílica, más bien al tiempo de los Macabeos sin más, «hoy se manifiesta la tendencia casi general a hacer retroceder la formación de muchos salmos a la época de los Reyes, y para algunos concretamente al período inicial de dicha época» (P. Auvray) (2). Referente a la datación de los salmos, no se podrá por mucho tiempo todavía, y tal vez jamás, decir la última palabra. Mas es innegable que, ya en tiempo de Samuel y de David, la piedad individual se expresaba en formas de plegaria de este género. W. F. Albright sostiene que «muchos salmos de entonación cananea son anteriores a David» (3).

En el texto hebreo, el libro de los 150 Salmos presenta una numeración diferente de aquella de la versión griega (llamada de los Setenta, LXX) y de la latina (Vulgata):

Biblia hebrea	*Versión griega Versión latina*
1,8	1-8
9	9,1-21
10	9,22-39
11-113	10-112
114	113,1-8
115	113,9-26
116,1-9	114
116,10-19	115
117-146	116-145
147-1-11	146
147,12-20	147
148-150	148-150

Cada vez se va afirmando más la opinión de que la cuestión del origen y de la interpretación de los Salmos debe afrontarse partiendo de consideraciones de carácter etnológico, o sea, de su género literario y de su relación con el culto. Los Salmos no son una obra escrita sobre el escritorio de un poeta y ni siquiera sobre el reclinatorio de una personalidad religiosa. Gerhard von Rad los ha caracterizado muy eficazmente cuando ha dicho: «*En ellos está Israel delante de Yavé*» (4).

(2) P. Auvray, *op. cit.*, pp. 579 y ss.
(3) W. F. Albright, *Die Bibel im Lichte der Altertumsforschung*, Stuttgart 1957, pp. 88 y ss.
(4) Gerhard von Rad, *op. cit.*, pp. 352 y ss.

El P. Auvray distingue en los Salmos los siguientes géneros literarios:

Himnos	8, 19, 29, 33, 48, 67, 84, 87, 93, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 111, 113, 114, 121, 134, 136, 145, 146, 147, 148, 149, 150.
Plegarias	3, 5, 13, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 44, 51, 55, 61, 79, 80, 83, 85, 130.
Salmos de acción de gracias	9, 18, 27, 32, 34, 40, 57, 65, 66, 67, 107, 116, 118, 124, 126, 129.
Salmos de la realeza	2, 20, 21, 45, 47, 89, 93, 100, 110, 132.
Salmos mesiánicos (que en el Nuevo Testamento son citados como profecías mesiánicas)	2, 16, 41, 110, 118.
Salmos sapienciales	9, 10, 16, 25, 34, 37, 49, 73, 111, 112, 119, 145.

Para la comprensión de los Salmos tiene una importancia decisiva la actitud interior con que el salmista se pone frente a Dios, la cual puede deducirse de la situación cultual *(Sitz im Leben)* (5). Un particular interés presentan en las investigaciones exegéticas los *«salmos de la realeza»*. S. Mowinchel ha intentado demostrar la existencia de toda una *liturgia de la «entronización»* y hasta ha afirmado que de los 150 Salmos, bien a gusto 44 llevan la impronta de la liturgia de la fiesta de la entronización.

En la entronización y en la celebración anual de su aniversario, el rey terreno era elevado a una relación de filiación con Yavé:

Tú eres mi hijo, yo mismo te he engendrado hoy (Sal 2,7).

El rey es exaltado porque, por un especial favor divino, puede sentarse en el puesto de honor próximo a Yavé:

Siéntate a mi diestra,
hasta que haga a tus enemigos
estrado de tus pies (Sal 110,1).

Parece que propiamente los salmos de la realeza y el ceremonial de corte del Oriente antiguo, que es la base de esto, ofrecieron la forma de la que Dios se sirvió para «verter allí la fe en Yavé, creando

(5) Cfr p. 11 de esta obra. La *Introducción*.

una representación completamente nueva de sí mismo... No sabemos si los hombres, que rendían homenaje al rey terreno, alimentaban una auténtica confianza en él o ya se formulaban entre sí el dudoso interrogante: ¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» (Gerhard von Rad). En los Salmos, Israel mira más allá de sí mismo. El deseo es todavía incierto e igualmente incierto es también el cumplimiento en el futuro. Mas lo que resonaba inconscientemente en el corazón del salmista, lo ha elevado sobre el plano de la conciencia Cristo, que se ha presentado a sí mismo como el *cumplimiento de las promesas mesiánicas contenidas en los Salmos* (Mt 21,42; 22,44).

d) Indicaciones metodológicas

El acento kerygmático de toda la historia de David está en la *sucesión al trono,* que se cumple inmediatamente en Salomón y, en el lejano futuro, en Cristo, el «hijo de David» (Mt 1,1) y verdadero «rey de los judíos» (Jn 18,33-37). Propiamente, de la confrontación con la historia de Saúl aparece evidente el carácter totalmente diferente de los acontecimientos de la salvación que comienzan con David y quedan «para siempre» ligados a su nombre.

El faro del Mesías, que saldrá de la estirpe de David y nacerá en Belén, ilumina con su luz toda la historia de la salvación del Antiguo Testamento. *Isaías* era sabedor de esto cuando escribía:

«Un brote saldrá del tronco de Jesé,
un vástago surgirá de sus raíces» (11,1).

También *Miqueas* cantó la subida al trono y el reinado del «nuevo David», que debía nacer en Belén:

«Y tú, Belén-Efratá,
pequeña eres entre los millares de Judá,
mas de ti me saldrá Aquel
que ha de reinar en Israel» (5,2).

Sin este *tema mesiánico,* al principio apenas perceptible, no se puede ni se debe narrar la historia de David. Quien habla de David, debe hablar de Cristo. De otro modo el detalle histórico y biográfico puede también narrarse de forma excelente, pero la orientación hacia la his

toria de la salvación cae en el vacío. Lo que David obtiene con la conquista de Jerusalén, no es importante sólo para su época. Con él y con su sucesor Salomón, Jerusalén ha venido a ser el centro religioso del pueblo de Israel. Los acontecimientos decisivos de la vida y de la obra redentora de Jesucristo se relacionan casi todos con esta ciudad, que David conquistó y Salomón hizo célebre con la construcción del templo. *Jerusalén se ha convertido en el punto de referencia de la historia de la salvación.* El trono de Cristo, el hijo de David, es la Cruz: «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). En las últimas palabras de Cristo moribundo resuena incluso un salmo (Mc 15,34; Mt 27,46):

«Oh Dios mío, ¿por qué me abandonaste?» (Sal 22,2).

12. SALOMON, GRANDEZA Y CULPABILIDAD

Basta nombrar a Salomón para que se despierte con una fuerza casi sugestiva el recuerdo del templo de Jerusalén y, al mismo tiempo, venga a la mente el proverbial «juicio de Salomón» (1 Re 3,16-28). Salomón es aquel hijo de David que, llamado a sucederle por disposición divina y por voluntad del padre moribundo (1 Re 1,28-37), pudo ser ungido rey (1 Re 1,38-40) sólo después de violentos combates (1 Re 1,5-2,46), principalmente contra el hermano mayor, Adonías. El esplendor que circunda el nombre de Salomón, es debido sobre todo a su vasta actividad de constructor y a los grandes éxitos políticos por él conseguidos en el campo militar y económico. Incluso la narración bíblica se esfuerza visiblemente para describir a Salomón en toda su pompa y magnificencia. «Excedió, pues, el rey Salomón a todos los reyes de la tierra en riqueza y sabiduría; y todo el mundo procuraba una audiencia con Salomón, para escuchar la sabiduría que Dios había puesto en su corazón» (1 Re 10,23 y ss). «Sentóse Salomón sobre el trono de Yavé como rey, en lugar de David, su padre. Conoció la prosperidad y le obedeció Israel. Todos los jefes, todos los héroes, e incluso los demás hijos del rey David, se sometieron al rey Salomón. Yavé ensalzó de tal manera al rey Salomón en presencia de todo el pueblo, y le concedió un reinado tan glorioso, cual nunca rey alguno había tenido antes de él en Israel» (1 Crón 29,23-25).

Salomón es encumbrado por encima de David, su padre. Sin embargo, no puede evitarse la impresión de que Salomón ha sido alabado más de lo que merecía. El esplendor del nuevo templo construido bajo su reinado envuelve su figura de tal modo, que las zonas sombrías no adquieren en ella toda la tragedia que presenta, por ejemplo, la historia de Saúl. La escisión del reino acaecida después de la muerte de Salomón, más que a él, fue imputada al desacuerdo entre sus suce-

sores y a la desunión del pueblo de Israel. En la Biblia, Salomón forma una espléndida figura.

a) La situación del texto

La vida y las obras de Salomón son presentadas en dos libros de la sagrada Escritura.

En el libro 1.º de los Reyes	1 Re 1,28-11,43
En los dos libros de las Crónicas ...	1 Crón 28,9 y ss.; 2 Crón 1,1-9,31

En las dos fuentes se notan *diferencias muy interesantes*. Es evidente que el *libro 1.º de los Reyes* se basa sobre fuentes antiguas, que probablemente compusieron los escribas del mismo rey Salomón. No es, pues, para maravillarse si la crónica privada de un biógrafo de corte resulta llena de elogios para su soberano, mientras que los acontecimientos de carácter profano pasan a segundo plano. Se advierte, sin embargo, el interés religioso, porque la construcción del templo viene descrita con gran riqueza de detalles. En la *narración apologética* no faltan, sin embargo, aquellos indicios que prueban cómo también Salomón fue un hombre falible y el responsable de la desdichada escisión. Pero, en conjunto, la figura de Salomón es descrita de modo prevalentemente positivo. Los apologetas, que han compuesto el «libro 1.º de los Reyes» no mucho después de la muerte de Salomón, lo han escrito ya en el estilo y con la intención del deuteronomista. Se advierte su esfuerzo por poner de manifiesto el único y solo *santuario central,* en que se debe adorar a Yavé; al mismo tiempo, es rechazada con extrema decisión toda forma de idolatría pagana.

Completamente diversa es la relación sobre la época de los Reyes y, en particular, sobre Salomón, presentada por los *libros de las Crónicas,* que deben haber sido compuestos en el período postexílico y cuya redacción escrita no puede remontarse más allá del año 400 a. C. En la época postexílica existían problemas completamente diversos a los del tiempo en que se redactaron los dos libros de los Reyes. Se trata de una *nueva orientación* del pueblo de Israel de vuelta del exilio, que debe deducirse de la meditación y de la interpretación de la historia de Israel. El esfuerzo, pues, se concentra en la justificación y en la solución de los *problemas de la época postexílica.* Al autor de los libros

de las Crónicas no le interesa sólo registrar la historia, sino interpretarla y sacar de ella una enseñanza. Debe tenerse en cuenta esto cuando se confrontan los libros de los Reyes con los libros de las Crónicas y se descubren en ellos datos contrarios. Los autores de los libros de las Crónicas han revestido la tradición histórica de una *forma interpretativa,* que se llama Midrasch (2 Crón 13,22; 24,27).

¿Qué se entiende por *Midrasch?*

Un *Midrasch* es, para la tradición hebrea, «un comentario actual y edificante de una perícopa escriturística. En él, el colorido de la tradición con que se querría favorecer la meditación religiosa, asume frecuentemente tales proporciones, que los relatos así construidos toman aquel carácter parabólico que se encuentra en los discursos de Jesús... Con esto no debe creerse que esos relatos sean desvalorizados, todo lo contrario. Es propiamente el caso de tomar en serio cuanto afirma Heb 1,1, esto es, que Dios habló a los Padres muchas veces y en diversas formas. También el *Midrasch es una forma de revelación y de amaestramiento divino*» (Alfons Deissler) (1). Para los libros de las Crónicas, esto equivale a narrar la historia del pasado con un fin religioso bien determinado, haciéndola así actual en relación a los problemas del momento. La consigna, que en la época postexílica debía ser inculcada en las mentes de los israelitas, era: « ¡No desalentarse, sino volver a David y a su fe, volver al templo, edificado por Salomón! » *De la gran época de los Reyes* sacará fuerza el pueblo para superar la miseria actual y volver a ser partícipe de las promesas divinas. El reino de Israel y la monarquía davídica se han derrumbado exteriormente, pero Dios ha asegurado «para siempre» su estabilidad. Por esto, aun en la mísera condición que sigue al exilio, El manifestará su asistencia y su fidelidad. A través de estos incentivos aletea el espíritu del profeta *Ezequiel,* que, en una visión grandiosa, ha contemplado, junto con la restauración del reino de Israel, la construcción de un nuevo templo (Ez 40-44).

El pasado es descrito, pues, como una época ideal. Especialmente *el rey David aparece en la época postexílica como la gran figura a la que hay que referirlo todo.* También Salomón participa de esta heroificación. «La idealización de Salomón es todavía más audaz» (H. Lus-

(1) ALFONS DEISSLER, «Hautprobleme der Alttestamentlichen Forschung», en *Diskussion über Bibel,* 22, Mainz 1963.

seau) (2) que la realizada por los apologetas de los libros de los Reyes: ahora ni se menciona la apostasía de Salomón acaecida hacia el fin de su vida. La figura de Salomón es embellecida por esos retoques apologéticos con que los autores de los libros de las Crónicas llenan toda la historia de los Reyes.

b) El templo de Jerusalén

Entre los edificios que se erigieron durante el reinado de Salomón, el más célebre, el más costooso y el más precioso complejo arquitectónico es el templo de Jerusalén. Ya después de la conquista de Jerusalén fue transportada el arca de la alianza desde Cariat Jearim (Quiriat Jearim) a la «ciudad de David con gran júbilo» (2 Sam 6,12). David había también determinado el terreno en que se levantaría el templo: una era llana, elevada, que él había comprado legalmente al jebuseo Ornán (2 Sam 24,18-25; 1 Crón 21, 18-22,1). Se trata de la parte norte de la cresta del monte Ofel, cuya cima, a 744 m. sobre el nivel del mar, sobresalía entonces de la ciudad 20 m. Mas el templo debía construirlo su hijo Salomón. Después de una construcción que duró siete años y cinco meses, o sea, un tiempo excepcionalmente largo para aquella época, el templo fue finalmente terminado y solemnemente consagrado «el año undécimo (del reinado de Salomón), el mes de Bul, o sea, el mes octavo (octubre-noviembre)» (1 Re 6,38).

El complejo edificio, erigido bajo Salomón, comprendía los siguientes edificios:

La Corte (1 Re 7,8); el «*Bosque del Líbano*» (1 Re 7,2-5); el «*Pórtico de las columnas*» (1 Re 7,6); el «*Pórtico del trono*», unido al aula del tribunal (1 Re 7,7); la «*Casa de la hija del Faraón*» (1 Re 7,8).

La corte propia y verdadera debe haber sido muy amplia para poder hospedar al *harén real,* que ciertamente no era pequeño: 1 Re 11,3 habla de 700 mujeres reinas y 300 concubinas.

A pesar de la exactitud de los datos suministrados por la Biblia, los investigadores no están de acuerdo en lo referente al aspecto del templo de Salomón. André Parrot (3) escribe: «En ciertos puntos, la reconstrucción del templo es aún problemática, tanto más cuanto que de

(2) H. Lusseau, «Les hagiographes», en A. Robert et A. Feuillet, *op. cit.*
(3) André Parrot, *Cahiers d'archéologie biblique,* Zurich 1956.

él no ha quedado absolutamente nada». G. Ernest Wright (4) ha demostrado, a base de esmeradas comparaciones con las plantas de los templos de la época, que, desde el punto de vista arquitectónico, el templo salomónico no tiene nada de original, sino que su planta corresponde a la de un «*típico templo fenicio*». El origen fenicio del proyecto y de la ejecución lo confirma también el hecho de que, para la construcción del templo, Salomón hizo venir de Fenicia numerosos maestros de obras (1 Re 5,24-25,32).

El propio y verdadero templo, que era ante todo una capilla real y, en cuanto tal, el santuario principal del pueblo de Israel, se elevaba sobre una alta terraza cuadrangular orientada en el sentido Este a Oeste. Todo el complejo edificio comprendía tres ámbitos:

> *El atrio (elam),* de 20 codos de ancho, 10 de largo y de altura desconocida; *el Santo (hekal),* de 20 codos de ancho, 40 de largo y 30 de alto; *el Santo de los santos (debir),* de 20 codos de ancho, 20 de largo y 20 de alto.
>
> Un codo equivale a unos 50 cm.

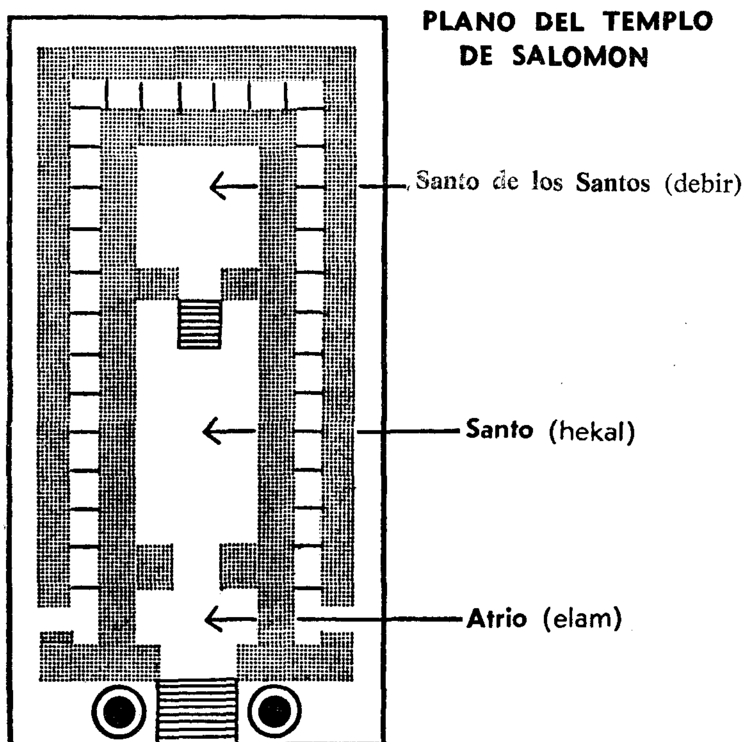
El ámbito más importante era el *Santo de los santos (debir),* en que se encontraba el *arca de la alianza, circundada de una oscuridad cargada de misterio,* porque Yavé había declarado que quería escoger la oscuridad «para habitar entre nosotros» (1 Re 8,12). Aquella estancia oscura, en forma de cubo de 10 m. de lado, constituía el corazón de la religión de Israel. Sólo una vez al año, en el día de la expiación *(Jom kippur),* el sumo sacerdote, en su calidad de representante de todo el pueblo de Israel, podía entrar en el Santo de los santos y allí cumplir la reconciliación para sí y para todo el pueblo.

El templo salomónico, que había sido decorado con un lujo indescriptible, es durante siglos el centro religioso del pueblo hebreo. Sólo en *el año 568 fue saqueado e incendiado* (2 Re 25,13) bajo el asalto del rey babilónico Nebukadnezar (Nabucodonosor) II (605-562). Sus ornamentos preciosos se los llevaron los babilonios como trofeos de victoria.

Más tarde, el *profeta Ezequiel* contempló en una visión la reconstrucción del templo. Los hebreos, que desde el año 583 fueron regresando del exilio babilónico, no pudieron reconstruir sino un templo modesto en los años 520-515 (Esd 5,1-6,12). Sólo *Herodes el Grande*

(4) Ernest Wright, *op. cit.*, p. 138.

restituyó al templo de Jerusalén su primitivo esplendor. La construcción del *templo «herodiano»* se comenzó en los años 20/19 a. C. Tras la primera construcción fue consagrado el año 10 a. C., pero fue ulti-



mado sólo bajo Herodes Agripa II en el año 64 d. C. En aquel templo entró Cristo. Permaneció en pie en toda su magnificencia durante sólo seis años, ya que en el año 70 d. C., cuando Tito conquistó y destruyó Jerusalén, fue entregado a las llamas (5).

(5) Para dar una idea del templo de Jerusalén, la casa editora Christophorus de Friburgo de Brisgovia, ha publicado un folio de construcciones (tres hojas de cartón duro) con el que se puede fabricar un pequeño modelo del templo de un tamaño de 50 × 70 cms.

c) **¿Literatura sapiencial salomónica?**

Salomón, cuyo «corazón sabio y perspicaz» (1 Re 3,12) se hará famoso, fue puesto bien pronto en relación con la literatura sapiencial, de modo análogo a cuanto sucedió a su padre David con el libro de los Salmos. En el *libro de los Proverbios* hay en realidad dos recopilaciones (10,1-22,16 y 25-29), que son explícitamente tituladas «*Proverbios de Salomón*». Aunque tal atribución no se pueda probar con seguridad, «no hay motivo alguno para poner en duda la pertenencia de estas dos recopilaciones al período inicial de la época de los Reyes» (Josef Scharbert) (6).

Queda ahora por saber qué deba pensarse respecto a las otras obras de la literatura sapiencial, como, por ejemplo, *El Cantar de los Cantares, El Eclesiastés* (Kohelet) o *el libro de la Sabiduría,* que con demasiada frecuencia se ponen en relación con Salomón. H. Lusseau ha declarado, a propósito del Cantar y, en general, de toda la literatura sapiencial de la Biblia: «La atribución del Cantar de los Cantares a Salomón es una evidente *ficción literaria.* Esta atribución prueba en este caso, como en los del libro de los Proverbios, del Eclesiastés o de la Sabiduría, que el hijo de David es considerado como el fundador del género literario sapiencial. Por lo demás, el lenguaje del Cantar presenta una cantidad de locuciones que pertenecen al hebreo de la época posterior» (7).

d) **Yavé y los dioses extranjeros**

Con sus éxitos políticos en el campo militar y económico, Salomón se puso en contacto con las diversas civilizaciones y religiones de muchos pueblos del Próximo Oriente. Ciertamente la *construcción del templo* dio origen a un *renacimiento religioso.* Pero es innegable que la política universal de Salomón favorecía un *clima cosmopolita y de tolerancia,* que con una cierta exageración se podría definir *«iluminismo salomónico».*

El reinado de Salomón está secretamente afectado por una crisis religiosa que reventará con virulencia después de su muerte. Salomón

(6) JOSEF SCHARBERT, *Einführung in die Heilige Schrift,* Aschaffenburg 1959.
(7) H. LUSSEAU, *op. cit.,* pp. 644 y ss.

había buscado, al igual que su padre, procurar la seguridad del propio reino con una prudente política familiar y matrimonial. Mas el éxito momentáneo no debe crear ilusiones respecto a las funestas consecuencias de las bodas de Salomón con mujeres extranjeras. «Pero el rey Salomón amó, además de a la hija del faraón, a muchas mujeres extranjeras, moabitas, ammonitas, edomitas, sidonias y jeteas» (1 Reyes 11,1). Para aproximarse a las mujeres extranjeras y también a los soberanos aliados suyos, *Salomón inauguró una política de tolerancia y de compromiso religioso.* En el monte de los Olivos, de frente al templo, se erigieron santuarios dedicados a divinidades extranjeras. «Entonces erigió Salomón en el monte que está enfrente de Jerusalén un ara a Camós, abominación de Moab, y a Moloc, abominación de los Ammonitas. Lo mismo hizo en favor de todas sus mujeres extranjeras, quienes quemaban en ellos perfumes y ofrecían sacrificios a sus dioses» (1 Re 11,7-8). Como si esto no bastase, el decrépito y voluble Salomón participó personalmente en los sacrificios idolátricos. El redactor bíblico, que es evidentemente un biógrafo de la corte, para escusarle, escribe: «...Sus mujeres, en efecto, le pervirtieron el corazón, de modo que, a la vejez de Salomón, sus mujeres le inclinaron hacia dioses extraños el corazón, el cual no fue entero para Yavé, como el corazón de David, su padre. Rindió culto Salomón a Astarté, diosa de los sidonios, y a Moloc, abominación de los ammonitas. Hizo así Salomón lo que es malo a los ojos de Yavé, y no le permaneció fiel como David, su padre» (1 Re 11,3-6).

En este punto se manifiesta el *misterio de la elección divina y de la sucesión al trono predispuesta por Dios.* El corazón de Salomón está dividido: el que debía ser un ejemplo de religiosidad, ha venido a ser escándalo de los piadosos israelitas. Mas ¿por qué Yavé no reprueba a Salomón como a Saúl? ¿Por qué Dios es tan indulgente con él? Ciertamente la sagrada Escritura afirma: «Irritóse, pues, Yavé contra Salomón por haber desviado su corazón de Yavé, Dios de Israel» (1 Re 11,9). Sin embargo, Dios perdona a Salomón, que, por amor de su padre David, continúa siendo junto con su casa «una lámpara» (1 Reyes 11,36). Mas es terrible que Dios castigue en Roboam, hijo de Salomón, los pecados del padre. «Y dijo Yavé a Salomón: "Pues que te has portado así y no has guardado mi alianza, ni los preceptos que te había inculcado, te arrancaré el reino y lo daré a uno de tus servidores. Sin embargo, en atención a David, tu padre, no lo haré *en tus días;* de mano de tu hijo lo arrancaré. Con todo, *no le arrebataré el*

reino entero; le dejaré una tribu, en atención a David, mi siervo, y a Jerusalén, la ciudad que escogí"» (1 Re 11,11-13).

Aquí se cierran las *vías misteriosas de la divina promesa,* que se iluminarán y explicarán sólo en el Nuevo Testamento.

e) La división del reino salomónico en el año 932

El espléndido reino salomónico no tenía consistencia alguna. Ya durante el gobierno de Salomón se manifestaban cada vez más claramente aquellas fracturas y aquellas tensiones que después de su muerte llevarán a la división del reino en el año 932.

Los *motivos principales de la escisión del reino son:*

— «*El iluminismo salomónico*», es decir, la tolerancia religiosa y el culto de los extranjeros, favorecido por el mismo Salomón (1 Re 11,1 y siguientes; 11,31). Fueron, sobre todo, los círculos ortodoxos y proféticos los que formaron un frente, cada vez más decidido, de resistencia religiosa antisalomónica.

— El acentuado *federalismo de las tribus israelitas,* que se opuso enérgicamente a todas las tentativas de centralización, realizadas por David y Salomón. «Salomón no logró crear un reino efectivamente unitario» (Herbert Haag) (8). Si se piensa que el reino septentrional de Israel había estado unido con el meridional de Judá sólo bajo David, y si, además, se tiene en cuenta el hecho de que cada uno de los grupos tribales tenía una tradición autónoma muy antigua, no debe extrañar que las tribus israelitas, habituadas a la libertad y a la autonomía, se hayan opuesto a un centralismo demasiado rígido.

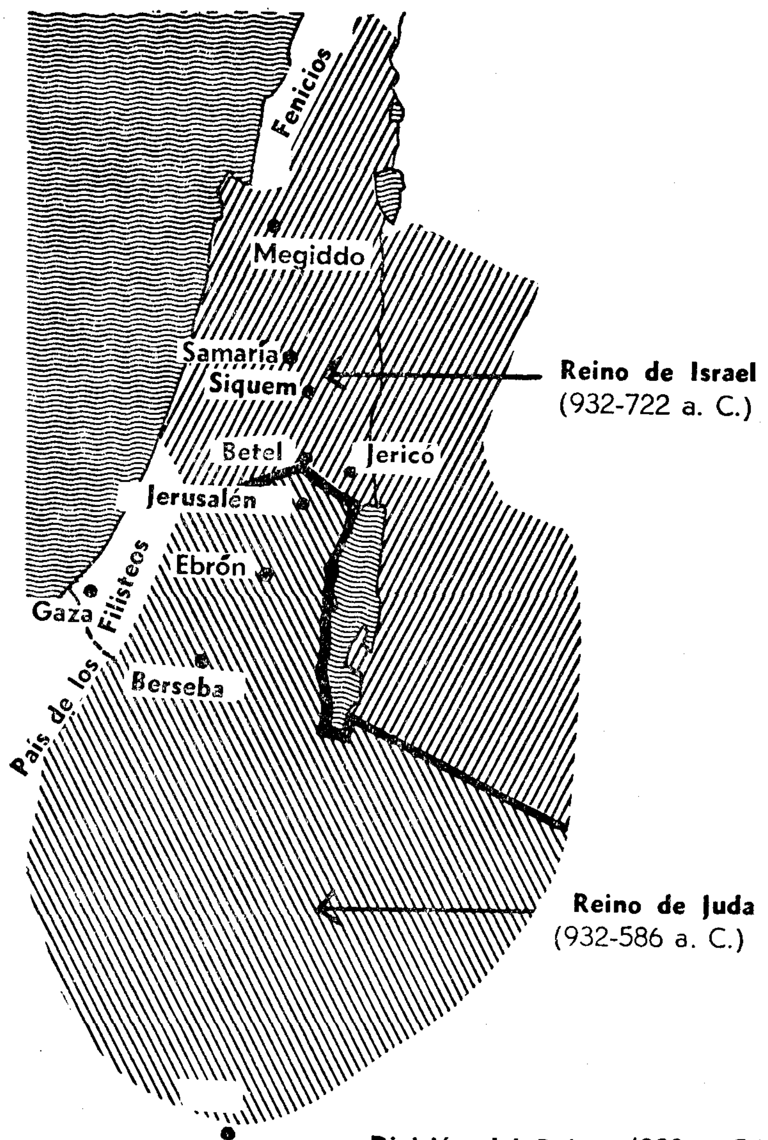
— Las *elevadas cargas tributarias,* destinadas a suministrar el dinero necesario (2 Crón 10,10) para la vasta actividad constructora, para la implantación de una industria metalúrgica en el Negueb (1 Re 7,46), para la construcción y consolidamiento de las fortificaciones, para preparar un ejército potente y, sobre todo, una caballería veloz (1 Re 4,26-28; 9,15-19; 10,28-29) y una fuerte flota mercante (1 Re 9,26 y ss; 10,11-22).

La situación, en tiempo de la escisión del reino, aparece delineada en un diálogo profético que tuvo el *profeta Ajías de Silo* con Jeroboam, un funcionario de Salomón.

«Ajías agarró el manto nuevo que llevaba, y lo rasgó en doce pedazos. Luego dijo a Jeroboam: Toma para ti *diez pedazos,* porque así dice

---

(8) Herbert Haag, *Bibel-Lexicon,* Einsiedeln-Köln 1956, col. 1456.



División del Reino (932 a. C.)

Yavé, Dios de Israel: He aquí que voy a rasgar el reino de manos de Salomón, y te voy a dar diez tribus. Le quedará *una tribu* en atención a David, mi siervo, y a Jerusalén, la ciudad que escogí entre todas las tribus de Israel. Porque me ha abandonado a mí... Sin embargo, no le quitaré el reino de su propia mano, sino que le mantendré en él todos los días de su vida, en atención a David, mi siervo, por mí elegido, el cual guardó mis preceptos y mis leyes. Quitaré el reino de las manos de su hijo, y te daré diez tribus. A su hijo le dejaré una tribu, para que a David, mi siervo, le quede siempre ante mí una lámpara en Jerusalén, la ciudad que me escogí, para poner en ella mi nombre... Humillaré de este modo la descendencia de David; mas no para siempre» (1 Re 11,30-39).

¿Qué ha quedado de la obra de Salomón? El recuerdo del templo edificado por él y el montón de escombros de aquel reino que él quería establecer para siempre, del cual, sin embargo, vino a ser el sepulturero. Si, después del exilio, los libros de las Crónicas no hubiesen querido hacer participar a Salomón del esplendor de su real genitor, habría pasado a la historia, a semejanza de Saúl, como una trágica figura que, en último análisis, se ha frustrado en sí y en sus relaciones con Dios.

f) Indicaciones metodológicas

El relato corriente de Salomón presenta evidentemente demasiados aspectos positivos y optimistas: Salomón, el juez sabio; Salomón, el constructor del templo de Jerusalén. De este modo, para muchos lectores, la *división del reino* llega totalmente inesperada. Esta división permanece incomprensible, si antes no se han evidenciado las peligrosas quiebras, ya existentes durante el reinado de Salomón. Para descubrir los *orígenes remotos de la escisión* es necesario evidenciar, en el momento oportuno, las diversas vías y las tradiciones particulares de cada uno de los grupos de las tribus israelitas y hacerlas resaltar en el mensaje bíblico más de lo que hasta ahora se ha hecho.

La instrucción bíblica usual podría hacer pensar demasiado fácilmente que los sucesores de Salomón no supieron mantener la unidad del reino, porque fueron demasiado débiles e incapaces. Sin embargo, una lectura atenta de los textos bíblicos permite poner de relieve cómo la escisión maduraba ya bajo Salomón. Los escritores bíblicos no se cansan de subrayar que la división no ocurrió bajo el reinado de Salomón por un inescrutable designio divino. Los pecados de Salomón debían expiarlos sólo sus sucesores (1 Re 11,39).

Si la historia de Salomón se reduce a alimentar la convicción de que él fue sólo un sabio y gran rey, carece de sentido desde el punto de vista de la historia de la salvación.

La *cuestión de la sucesión al trono,* que ya ha representado un papel de primera categoría en la historia de David, en la de Salomón es sometida a la prueba suprema. ¿Perderán para siempre Salomón y su casa el trono y la soberanía sobre todo Israel? Por su causa ha sido impuesta una grave hipoteca de culpabilidad a la dinastía davídica. Mas, «por amor a David», esta culpa lo llevará a la ruina completa y a la pérdida de la sucesión al trono, pero *efectuará sólo una disminución del poder sobre el pueblo de Israel:* «Le quedará una tribu en atención a David, mi siervo» (1 Re 11,32), para que «le quede siempre ante mí una lámpara en Jerusalén» (1 Re 11,36).

El mensaje bíblico de la historia de Salomón debe, por esto, mostrar que la *promesa de Dios a la casa de David permanece,* pero, hablando humanamente, es sometida a una *restricción.* Con Salomón, la amplia avenida de la promesa divina, que había sido abierta a David y a su estirpe (esto es, la soberanía sobre las doce tribus de Israel), sufre una especie de desviación y se conforma con una estrecha callejuela lateral (el dominio sobre una sola tribu). Mas esta tribu es la de Judá, de quien Jacob había dicho ya en su bendición:

> «Judá, te alabarán tus hermanos...,
> los hijos de tu padre se inclinarán ante ti...
> No será arrebatado el cetro de Judá,
> ni el bastón de mando de entre sus pies,
> hasta que venga Aquel a quien pertenece
> y a quien los pueblos obedecerán» (Gén 49,8-10).

En el territorio de esta tribu se encuentra Belén, de la que

> «saldrá Aquel
> que ha de reinar en Israel» (Miq 5,1).

El pecado de Salomón ha operado un *estrechamiento de la vía de la salvación,* mas con Cristo esta vía-atajo, caracterizada por la tribu de Judá y por la localidad de Belén, volverá a ser la avenida maestra de todo Israel, o mejor, de toda la humanidad. Cristo es

> «luz para iluminar a las naciones,
> y gloria de tu pueblo, Israel» (Lc 2,32).

IV

LA EPOCA DE LOS PROFETAS

Para muchos cristianos, el conocimiento preciso del Antiguo Testamento termina más o menos con la época de los Reyes. El resto —esto es, la cautividad babilónica, el retorno a la tierra de los Padres y las guerras macabeas— frecuentemente sólo se conoce de nombre. Debe reconocerse francamente que, durante mucho tiempo, el mensaje bíblico ha tratado bastante mal al profetismo. En las Biblias escolares actualmente en uso se narra ciertamente la vida de casi todos los profetas y se busca dar de ellos un elenco completo. Mas el Profeta es presentado prevalentemente en su función histórica, y las imágenes vigorosas e inolvidables de que se sirven los Profetas para anunciar a los propios auditores el mensaje amenazador o consolador de Dios, son demasiado poco conocidas. El *lenguaje metafórico de los Profetas* es para muchos una tierra ignota que vale la pena descubrir para volver siempre a visitarla.

De la visión que tuvo el profeta Amós, se deduce que entonces había, en cierto sentido, despuntado el otoño para Israel.

> «Esto me hizo ver el Señor, Yavé: / Una canasta de frutas maduras. / Y me dijo: ¿Qué ves, Amós? / Yo contesté: Una canasta de frutas maduras. / Yavé me dijo: / Viene el fin sobre mi pueblo, Israel; / no le perdonaré más tiempo» (8,1-2).

a) La época del profetismo

La época del profetismo tiene ya sus comienzos en tiempo de los Reyes. «En este momento comienza, escribe Daniel-Rops (1), *el capítulo*

(1) DANIEL-ROPS, *Le Peuple de la Bible,* Fayard, París 1943.

más grandioso de la historia de Israel. Todo el Antiguo Testamento se apoya sobre tres bases fundamentales:

Abrahán, que recibe la promesa y de quien todo tiene origen;

Moisés, que ofrece al pueblo elegido la posibilidad de continuar viviendo;

los *Profetas,* que liberan el mensaje de la Providencia de todas las superestructuras y formulan la misión efectiva de Israel».

¿La aparición de los profetas es un fenómeno de una época religiosa posterior? ¿Cómo, según las informaciones de la Biblia —baste recordar los «primeros Profetas que aparecen en tiempo de los Reyes: *Natán* (2 Sam 7; 12; 1 Re 1) y *Ajías* (1 Re 11; 14)—, ha influido el profetismo durante tanto tiempo y tan profundamente en la vida y en la historia del pueblo de Israel sólo a partir de la época de los Reyes? Querer responder a estas interrogaciones equivaldría casi a pretender dar una ojeada al libro de la Providencia por encima de las espaldas de Dios. En último análisis, el motivo por el cual los Profetas aparecen en la historia de la humanidad como videntes y pregoneros del mensaje divino y el momento en que esto sucede están en las manos de Dios. Pero en la medida en que las consideraciones históricas están en grado de ofrecer una respuesta provisora, se pueden aducir los siguientes motivos:

Desde el *punto de vista etnológico,* se puede observar que las tribus israelitas no habían logrado crear en el país de Canán, donde se habían instalado, una civilización de Yavé autónoma y extendida a todos los campos de la vida. Bajo los reyes David y Salomón, tal posibilidad parecía comenzar a abrirse camino. Pero el influjo de estos dos reyes fue demasiado breve para que se pudiera formar una civilización israelita, y no fue posible avanzar más allá de las primeras tímidas tentativas. De la historia de Salomón, que erigió tanto el templo a Yavé como los santuarios y los altares a los ídolos, se deduce la intensidad con que la *civilización de Baal* influyó por mucho tiempo en el pueblo israelita. ¿Había sido una pretensión excesiva la de querer que, después de una larga existencia nómada o seminómada, las tribus israelitas se crearan, en un tiempo relativamente breve, una civilización suya? ¿Era ésta precisamente la misión que les asignaba Dios? El hecho es que Israel no logró crear una civilización original.

En el campo artístico —baste pensar en el templo de Jerusalén, construido según el modelo fenicio—, Israel copiaba, sin saber crear por sí mismo (exceptuada la empresa literaria llevada a cabo con la Biblia). Por esto se ha dicho justamente que «*Israel ha emprendido el ancho y cómodo atajo del conformismo imitador*» (Fridolin Stier) (2).

Desde el *punto de vista político,* los Profetas aparecen cuando el reino de David está derumbándose o está derrumbado. Los Profetas son algo totalmente distinto de los políticos o de los intrigantes hostiles a la dinastía reinante; sin embargo, su misión religiosa es también eminentemente «política». Los hombres de Dios debían restaurar lo que los «políticos» habían destrozado y jamás conseguían recomponer. El profeta es responsable del nombre y del honor de Yavé. Mas así como Yavé había establecido un pacto con el pueblo de Israel, a la responsabilidad de las relaciones de Yavé se une en los Profetas la *solicitud por el pueblo,* que debe honrar dignamente a Yavé. Cuando Israel se disperse entre las naciones, aquel lugar histórico, escogido por el mismo Yavé para ser el teatro de los grandes acontecimientos de la salvación, se verá amenazado.

La tragedia política de muchos profetas consiste precisamente en deber con frecuencia defender el bien del pueblo contra los soberanos reinantes. De aquí pueden nacer las tensiones más ásperas entre Profetas y Reyes, entre misión divina y responsabilidad terrena, entre religión y política.

Mas la misión específica de los Profetas del Antiguo Testamento se desenvuelve en campo *religioso.* La miseria civil y política forma sólo la atmósfera en la cual y contra la cual hablaban los Profetas. *Los hombres de Dios combatían despiadadamente la religión cananea.* Sobre ellos pesaba «el encargo de Dios». En una época de acoplamiento y de nivelación religiosa, ellos eran, en su calidad de «portavoces» del único verdadero Dios, predicadores anacrónicos que reprendían (Is 3,14 y ss), amonestaban (Am 5,4 y ss) y preanunciaban castigos divinos (Is 1,24 y ss) con un lenguaje audaz y de carácter metafórico y parabólico. Los Profetas se encontraban frecuentemente en un doble frente de guerra. La lucha contra toda forma de idolatría iba acompañada de amonestaciones contra las exteriorizaciones de la piedad, contra toda ostentación religiosa y todo servilismo político de la clase sacerdotal. En los discursos de los Profetas resuena siempre este grito: ¡El dinero del

(2) FRIDOLIN STIER, «Boten des Wortes Gott», en *Bibel und Kirche,* 16, 1961, pp. 66-68.

rey es veneno para los Profetas! ¡La obediencia a Yavé vale más que la grasa de los carneros!

b) ¿Quiénes son los Profetas?

Los vocablos «profeta» y «profecía» hacen pensar en la revelación de acontecimientos futuros y de misterios del porvenir. El Profeta del Antiguo Testamento no es ni un mago, ni un adivino, y ni siquiera un extático o un psicópata, y mucho menos un intérprete de horóscopos o un astrólogo. No posee el don de la telepatía o de la intuición, como en el caso de problemas psicológicos o del mundo interior.

La palabra hebraica *nabí* (= profeta) evidentemente ha sufrido una evolución y una depuración lingüística. El profeta Amós dice: «Yo no soy profeta, ni hijo de profeta» (Am 7,14). Con esto él pretende declarar que no pertenece, ni quiere pertenecer, al grupo organizado de los Profetas de profesión, porque éstos se encuentran en santuarios regios, a las órdenes del soberano, y, por tanto, eran instrumentos de su política. De estos «falsos Profetas» (Dt 13,2-6) se separaban con la máxima energía los «verdaderos».

En su significado depurado, la palabra «nabí» indica un *carismático elegido por Yavé.* El Profeta es un «inspirado», cuya embajada no consiste tanto en «predecir» el futuro como un adivino, cuanto en ser la «boca» de otro, o sea, en hablar por cuenta de Dios. El Profeta no predica sus propias ideas: es, en todo y por todo, el portavoz de Yavé. Los discursos de los Profetas no son sermones doctrinales o edificantes, sino *bandos sobre los acontecimientos de la salvación o de la desgracia.* Características del Profeta son la «autorización», la misión. Esto comporta tanto una limitación cuanto una intensificación de su potencia. Yavé le da el contenido del mensaje y la autoridad de transmitirlo. El Profeta no anuncia lo que ha pensado por sí mismo, es el plenipotenciario de una autoridad superior. El no se ha procurado esta posición, sino que la soporta. En los escritos proféticos se lee siempre: «Así habla Yavé». El Profeta es incitado y apremiado por Yavé. Habla, pues, porque Dios le ha hablado y calla cuando calla Dios. No busca llenar los silencios de Dios con ideas propias. Jeremías estuvo callado durante quince años, hasta cuando pudo nuevamente oír y proclamar la palabra de Dios. El mensaje profético quiere empujar a sabiendas y con todo deseo al pueblo de Israel y a cada uno de los israelitas a una

elección y a una decisión: *aquí Baal-aquí Yavé.* ¿Hay un criterio para distinguir los «verdaderos» de los «falsos» Profetas? ¿Anunciaban ellos verdaderamente la palabra de Dios o decían la verdad que brotaba de su corazón? *No lo sabemos.* Desde el punto de vista científico, es imposible decidir. Nosotros *creemos,* basándonos en el testimonio de Jesucristo viviente en su Iglesia, el cual reconocía en el mensaje profético la palabra de su Padre. En esta fe, nosotros retenemos como verdadero que, antes de la encarnación del Verbo, ha acaecido una dialogización de la palabra de Dios en sus mensajeros, en sus Profetas» (Fridolin Stier) (3).

c) Los Profetas del reino de Israel y del reino de Judá

La división del reino salomónico, ocurrida en el año 932, dio origen a dos estados israelitas en la tierra de Canán:

El reino septentrional de Israel, que desapareció en el año 722 antes de Cristo con la conquista de la capital de Samaria por el rey asirio Sargón II (deportación de la población de Nínive en la cautividad asiria: 2 Re 17,6-18,11).

El reino meridional de Judá, que fue aniquilado en el año 586 con la conquista de la capital Jerusalén y la destrucción del templo por el rey babilonio Nebukadnezar (Nabucodonosor) II (deportación en la cautividad babilónica).

Antes, mientras y después de la cautividad babilónica surgieron Profetas, tanto en el reino de Israel como en el de Judá.

Profetas del reino del Norte	*Profetas del reino del Sur*
Elías	Isaías
Eliseo	Miqueas
Amós	Sofonías
Oseas	Nahum
	Habacuc
	Jeremías
	Ezequiel
	Déutero-Isaías
	Daniel
	Ageo
	Zacarías

(3) FRIDOLIN STIER, *op. cit.,* p. 186.

Profetas del reino del Sur

Trito-Isaías
Malaquías
Joel
Abdías
Déutero-Zacarías

d) El entendimiento del mensaje de Yavé por parte de los Profetas

El Profeta era «la boca de Dios». Ha visto, anunciado y en parte también escrito el mensaje de Yavé. Mas ¿ha comprendido también el contenido del propio mensaje en el sentido pleno y en toda su profundidad? A veces el mensaje de Yavé le ha cogido desprevenido. ¿El, pues, es sólo un instrumento de Dios, que balbucea palabras sin entenderlas, o bien, en su calidad de inspirado, ha recibido también el don de intuir en profundidad el misterio por él anunciado? El mensaje profético tiene una *dimensión próxima* y *otra remota,* que no se excluyen recíprocamente. La dimensión próxima corresponde a la comprensión que podía tener de ella el Profeta como hombre del propio tiempo y, sobre todo, como miembro del pueblo de Israel. La selección de las palabras y de las imágenes, del modo de pensar y de hablar, está indudablemente *condicionada por la situación y coligada con ella.* «El profeta encuentra un límite para la comunicación de sus visiones no solamente en las deficiencias del lenguaje humano, sino también en la propia debilidad. Es el portador de un mensaje más grande que él y no lo comprende mejor que sus contemporáneos. Incluso para él la profecía es un misterio revelado» (Bruce Vawter) (4).

Al profeta debe vérsele en el período de expectación, característico del Antiguo Testamento. No se debe ni se puede pretender de él que vea ya las expectaciones futuras desde el punto de vista del Nuevo Testamento, o sea, en el sentido de un mesianismo personal. El Profeta habla del reino mesiánico, del futuro Príncipe de la paz, mas la idea que se forma del Mesías está tan poco purificada como sus concepciones escatológicas. El mensaje que anuncia el Profeta es más grande, más amplio y más profundo que sus capacidades de comprensión. El formula anuncios que serán revelados a los hombres, en parte en el Nuevo Testamento y en parte en el último día. Es significativo cómo la

(4) BRUCE VAWTER, *Mahner und Künder, Die Propheten Israels vor dem Exil,* Salzburg 1964, p. 62.

idea del reino de David y del sucesor al trono, nacido de la estirpe davídica, retorna siempre en el mensaje profético, asumiendo formas cada vez más claras y suscitando deseos cada vez más grandes. *La concentración de los futuros acontecimientos de la salvación sobre la casa de Judá,* manifestada ya en la historia de Jacob y explícitamente en la de Salomón, se hace cada vez más intensa e inevitable. El tema fundamental del mensaje profético es: Dios se propone para el futuro todavía algo especial en las confrontaciones de Israel. Este «propósito» divino es la dimensión remota de la encarnación de Jesucristo, del «Hijo de David» (Mt 1,1), del «Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14) (5).

e) **La redacción escrita de los libros proféticos**

Los Profetas no eran teólogos de gabinete: probablemente muchos de ellos no sabían ni siquiera escribir. Eran ante todo *nabíes,* pregoneros y anunciadores del mensaje de Yavé. La redacción escrita de los libros proféticos presenta muchos puntos de contacto con la de los discursos y la de la vida de Jesucristo.

Es fácil imaginar que la redacción de los libros proféticos se haya desarrollado según las etapas siguientes:

a) Ante todo, la predicación de los Profetas.

b) Sólo en casos excepcionales el Profeta mismo ha cogido el estilo, como, por ejemplo, Jeremías, que por orden de Dios ha depositado una parte de su mensaje (cc. 30-31) en un volumen (Jer 30,2). Se dice también de él que había dictado un libro a su discípulo y secretario, Baruc (Jer 36,18.27 y ss).

c) Sin embargo, el caso más frecuente era aquel en que cada una de las sentencias, de las metáforas y de las palabras memorables de un Profeta se transmitían oralmente y, en parte, también escritas por los auditores y principalmente por los discípulos del Profeta (Is 8,16).

---

(5) A propósito de los libros de Tobías, Judit, Jonás y Ester, el dr. Karl Krämer da el siguiente consejo, que merece tomarse en consideración para la redacción de las Biblias escolares: «Sería necesario convencerse bien de una vez, de que estos textos son escritos sapienciales, sin empezar de nuevo, siempre desde el principio, a tratar de insertarlos entre los libros históricos. Estos son considerados como obras didácticas, escritas para dar instrucciones bajo la forma de una narración (en la cual muchísimos detalles son históricos, pero se emplean con libertad poética juntamente con las invenciones de la fantasía). También el libro de Jonás es un midrasch, una obra didáctica y no profética. Jonás no enseña nada, sino que es él (y, por tanto, también nosotros) quien recibe una lección».

d) Con el andar del tiempo, estas recopilaciones aisladas han sido reunidas en una obra más grande. Este proceso se ha desarrollado generalmente según un criterio esquemático (cfr a este propósito Mt 13, en que se han reunido muchas parábolas que tratan del «reino de los cielos»), es decir, las sentencias y las parábolas proféticas han sido ordenadas según los temas principales.

e) Estas colecciones, que han sido preparadas por diversos grupos y comunidades, predilectos a una Profeta, finalmente han sido reunidas a su vez en una gran obra profética y completadas con noticias biográficas. El libro de Jeremías demuestra claramente la presencia, tras de sí, de una larga serie de colecciones; hoy es opinión común de los peritos que entre la predicación oral del profeta Jeremías y la redacción del libro de Jeremías, actualmente contenido en la Biblia, han pasado cerca de trescientos años. «*Con la historia extraordinariamente compleja de la recopilación y de la redacción de los textos proféticos* se explica también por qué los libros proféticos no están dispuestos según un orden cronológico, ni sistemático» (Alfons Deissler) (6).

(6) ALFONS DEISSLER, «Die Frage nach der Verfasserschaft der alttestamentlichen Bücher», en *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*, 1963, p. 134.

13. LOS PROFETAS DEL REINO DE ISRAEL

Todas las informaciones sobre la historia del reino de Israel —desde la escisión del año 932 a la conquista de Samaria en el año 722— provienen de 1 Re 12,1-17,41. El escritor bíblico demuestra una innegable predilección por la dinastía davídica y es partidario del reino del Sur. «De este modo se separó Israel de la casa de David hasta nuestros días» (1 Re 12,19). «En vista de que los cronistas de una época posterior han adoptado una actitud hostil contra los reyes de Israel, es muy improbable que nos hayan transmitido una historia objetiva. Su descripción de los reyes es unilateral y negativa» (Gaalyahu Cornfeld) (1).

Los reyes del reino del Norte no han tenido evidentemente suerte: es raro el caso en que uno de ellos sea elogiado. Además, vienen presentados como apóstatas, infieles y fautores del culto de Baal. La *concepción histórica del libro de los Reyes* es manifiesta: la fidelidad hacia Yavé es la base de la felicidad y de la unidad del pueblo; el alejamiento de Yavé opera la decadencia y la pérdida de la unidad. Las figuras de los reyes del reino del Norte forman el fondo oscuro sobre el cual se recortan las figuras luminosas de los Profetas. Como al escritor bíblico no le interesa la historia política, en la narración de las vicisitudes del reino del Norte los personajes principales no son los reyes, sino los Profetas.

Ciertamente debe tenerse en cuenta el hecho de que el reino de Israel tenía *problemas religiosos muy graves* y absolutamente nuevos, que debía afrontar y resolver. Llevar el nombre de Israel era, sin duda, motivo de orgullo; pero el santuario central, el corazón religioso del reino salomónico, o sea, el templo de Jesucristo, había quedado

(1) GAALYAHU CORNFELD, *op. cit.*, p. 344.

en el reino de Judá. ¿Los fieles debían continuar peregrinando al templo de Jerusalén, o era necesario erigir un nuevo santuario para el reino de Israel, una especie de sustituto del templo, que se encontraba «en tierra extranjera?» Estos conflictos religiosos aparecen evidentes en el hecho de que los levitas, obligados a prestar servicio en el templo de Jerusalén, abandonaban sus tierras y sus casas, situadas en el reino de Israel. El rey Jeroboam se vio, por tanto, obligado a instituir una nueva clase sacerdotal (2 Crón 11,14-15).

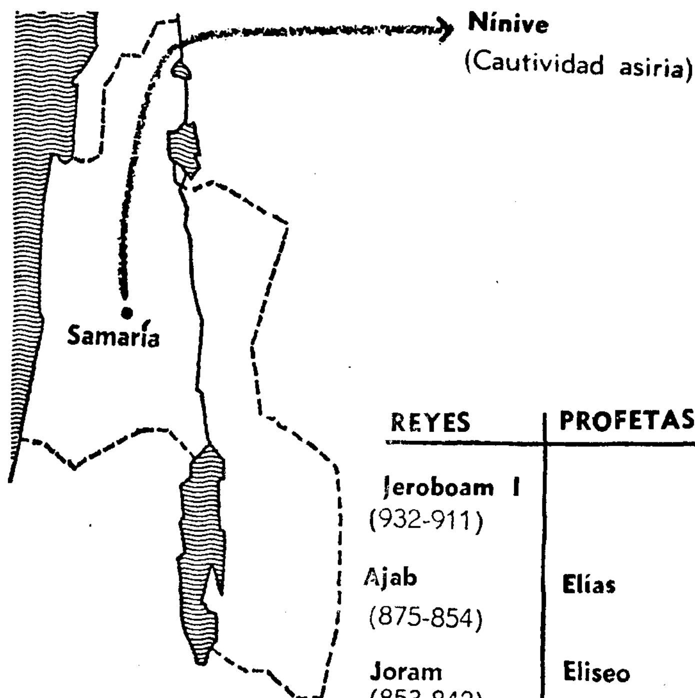
Bajo el rey Ajab (875-854), el reino de *Israel alcanza una época de florecimiento económico,* principalmente como consecuencia de una prudente política de alianzas y de tratados económicos con los fenicios. Se perfiló entonces un considerable incremento del bienestar y de la potencia del reino, pero, al mismo tiempo, también una igualmente notable ofuscación de la fe en Yavé y una política religiosa extremadamente tolerante. Un *secreto y lento progreso de la apostasía* es la característica de esta época, en que se enfrentan, de una parte, los reyes, que proyectan planes económicos y favorecen abiertamente el culto de Baal, y, de la otra, los Profetas, en su calidad de sostenedores implacables de la fe en Yavé. Esta situación se refleja claramente en las palabras de Elías: «¿Hasta cuándo andaréis cojeando con dos muletas? Si Yavé es Dios, seguidle; y si lo es Baal, seguidle a él» (1 Re 18,21).

a) **Elías**

El ciclo de Elías se compone (1 Re 17,1—2 Re 2,12) de historias y de leyendas. Parece que Elías había despertado bien pronto el interés de sus discípulos y de amplios estratos del pueblo israelita. Se comprende, pues, cómo en torno a su figura histórica se hayan formado ornamentaciones legendarias, que denuncian el amor y la devoción, como también aquella particular agudeza para lo que es típico e inconfundible, tan frecuente entre la gente simple. De la actual *leyenda del Profeta* es «casi imposible reconstruir» (Herbert Haag) (2) la vida y las obras de Elías. El relato bíblico es un depósito escrito del Elías venerado y siempre recordado por el pueblo, que había creído en él.

---

(2) HERBERT HAAG, *op. cit.*, p. 380.



REYES	PROFETAS
Jeroboam I (932-911)	
Ajab (875-854)	**Elías**
Joram (853-842)	**Eliseo**
Jeroboam II (784-744)	**Amos** **Osea**
Oxías (733-725)	**722** **Conquista de Samaria por el rey sirio Sargón II.**

Reino de Israel (932-722 a. C.)

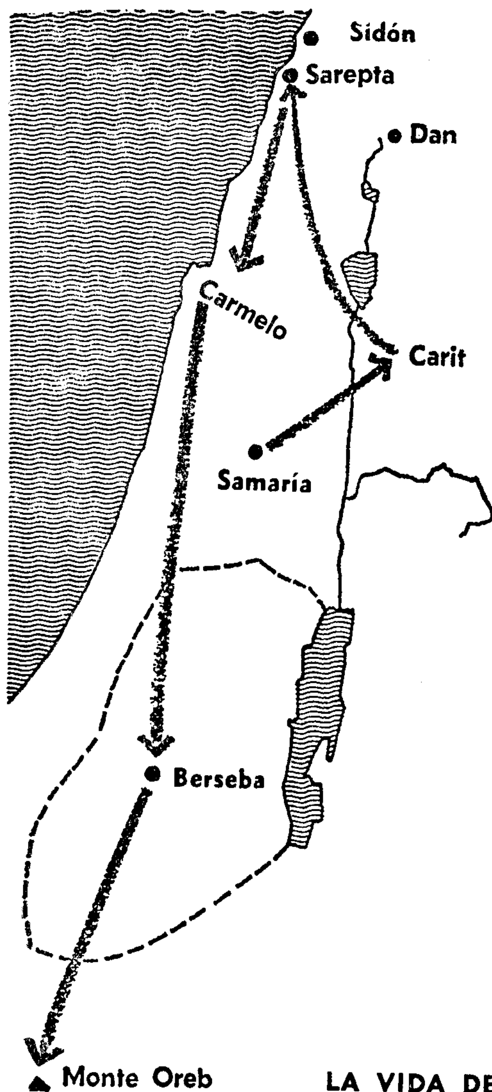
Elías, natural de Tesbis, en Galad, aparece súbitamente como profeta en el reino del Norte:

amenaza de una sequía (1 Re 17,1);
huida hacia el torrente Querit (1 Re 17,2-6);
traslado a Sarepta (1 Re 17,7-24);
juicio de Dios en el monte Carmelo (1 Re 18,1-46);
huida por el monte Horeb, a través de Berseba (1 Re 19,1-18);
retorno y vocación de Eliseo (1 Re 19,19-21);
asunción (?) de Elías (2 Re 2,9-12).

El ministerio profético de Elías se desarrolla durante el gobierno del rey de Israel, Ajab (875-854) y de su mujer Jezabel, hija del rey Etbal, de Tiro. Dentro de este marco histórico están esparcidos *numerosos relatos milagrosos*, como, por ejemplo, el alimento que el profeta recibía de un cuervo junto al torrente Querit (1 Re 17,4-7), el aceite que no disminuía jamás de la orza de la viuda de Sarepta y la resurrección de su hijo (1 Re 17,8-24); pero, sobre todo, el misterioso rapto, es decir, la asunción de Elías al cielo sobre un carro de fuego (2 Reyes 2,1-12).

Según el pueblo devoto, el taumaturgo Elías estaba circundado de la benevolencia divina. El vivió completamente de Dios y para Dios. Es notable el innegable *paralelismo existente entre la historia de Moisés* y el ciclo de Elías. La peregrinación por el Horeb (que debe identificarse con el Sinaí: Ex 19,1-23; Dt 4,10-15), que duró cuarenta días y cuarenta noches, demuestra el deseado acercamiento de Elías a Moisés, que aparece evidente, sobre todo, en la literatura apocalíptica del judaísmo tardío, en el cual Moisés y Elías comparecen en el día de Yavé (Mt 3,23; Mc 9,4): Elías es, junto con Moisés, el testigo de la transfiguración de Jesús (Ap 11,3-13). Además, en la historia de Elías y en el ciclo de Moisés se encuentran *clisés literarios y duplicados* (2 Re 4,1-37 = 1 Re 17,8-24).

La historia de Elías está sofocada por la lujuriante vegetación de piadosas leyendas. Esto significa que cada uno de los acontecimientos no están tomados «a la letra», sino que, después de una «desmitologización» rectamente entendida, es necesario llegar a individuar una situación religiosa bien definida. Es difícil decir qué ha sucedido «realmente» en los detalles. Mas se debe también estar atentos para no leer en los textos bíblicos lo que no hay. *Un ejemplo típico de la tendencia a la heroicización* y a la «*canonización*» es «la asunción» de Elías sobre



LA VIDA DEL PROFETA ELIAS

«un carro de fuego, con caballos de fuego» (2 Re 2,11). Este relato ha «dado origen a una selvática proliferación de recreaciones legendarias» (Claus Schedl).

Del texto hebraico se deduce claramente que no se trata de «una asunción al cielo». El *examen filológico del texto* prueba, en efecto, que el texto habla de «ser arrebatado» (2 Re 2,10: *lukkah,* del verbo *lakah),* que se traduce por «morir, ser arrebatado», y ciertamente en este sentido lo habrán entendido los escritores bíblicos. La muerte de Elías está envuelta en el misterio, como la de Moisés sobre el Nebo (Dt 34,1-6). Como la tumba de Elías era desconocida, la idea de su asunción pudo afirmarse fácilmente. Si se piensa, además, que Elías deberá volver, junto con Moisés, para indicar el «día de Yavé», se comprende por qué la piadosa leyenda ha ampliado el simple texto hebraico en el sentido deseado.

De la historia de Elías se deduce el siguiente *mensaje:* Dios ha realizado grandes cosas por su medio. Los Baales paganos se manifiestan como nada frente al único y verdadero Elohim. A quien está de la parte de Dios, todo le va bien y se convierte en un «salvador» aun para los demás.

b) **Eliseo**

Entre las figuras de los profetas Elías y Eliseo, la tradición judaica incluye a *Jonás,* en el cual ve al hijo de la viuda de Sarepta, resucitado por Elías (1 Re 17,17-24). Por esto se ha difundido la opinión de que el *ciclo de Jonás,* que hoy constituye un librito en sí de 47 versículos, distribuidos en cuatro capítulos, originalmente estuvo unido a la historia de los Profetas y sólo más tarde «ha sido separado del volumen de los libros de los Reyes» (Josef Schreiner) y transformado en un relato didáctico, de fondo histórico, e incluido entre los profetas menores. La historia de Eliseo (2 Re 2,1-13-21), hijo de Safat (1 Re 19,16), constituye una feliz combinación de hechos históricos y de frondosos relatos poéticos y manifiesta claramente que en ella se han elaborado muchas tradiciones con un material sumamente dispar. Durante su actividad profética de casi cincuenta años, Eliseo, al que puede considerarse como el ejecutor testamentario de Elías, influye poderosamente en la historia del reino de Israel, haciendo frente a los siguientes soberanos:

Ajab (875-854; 1 Re 22,29-40),
Ocozías (854-853; 1 Re 22,52 y ss),
Joram (853-842; 2 Re 1,17 y ss),
Jehú (842-815; 2 Re 9,1 y ss),
Joacaz (815-799; 2 Re 23,1 y ss) y
Joás (799-784; 2 Re 13,10 y ss).

Eliseo, que comparece en Jericó, Belén, Gálgata, Samaria, Sunam y en el monte Carmelo y que está en contacto con la *fraternidad profética de su tiempo,* es descrito en la Biblia como un *profeta que se interesa por la política.* Mas el placer de narrar ha incitado al escritor bíblico a describir a Eliseo especialmente como taumaturgo:

milagro de las aguas en Jericó (2 Re 2,19-22),
milagro del aceite (2 Re 4,1-7),
resurrección de un muerto (2 Re 4,8-37),
multiplicación de los panes (2 Re 4,42-44) y
curación de la lepra al sirio Namán (2 Re 5,1-27).

En el tiempo de la desgracia, el nombre del Profeta vino a ser el símbolo del socorro divino: *eli-sa = Dios ayuda.* ¿Cuál es el *mensaje* contenido en la historia de Eliseo? Es una *afirmación dialéctica* bipolar: por un lado, se pronuncia un no, bien decidido, contra el culto paganos de los Baales; por otro lado, se afirma que Yavé no es el Dios nacional *hebreo,* sino el *Dios de todas las naciones:* «luz para iluminar a las naciones» (Lc 2,32, cfr Gén 12,3). Namán, el sirio pagano, experimenta en sí la misericordia de Dios, que le libra de la lepra. Aun siendo extraño al pueblo de Israel, es llamado a formar parte de la invisible comunidad de salvación que abraza a todos los pueblos. En Namán, el *paganismo* afirma su propia fe en Yavé: «He aquí que reconozco no haber otro dios en toda la tierra fuera del Dios de Israel» (2 Re 5,15).

Después de haber aludido al hecho de que, según una hipótesis bien fundada, el ciclo de Jonás formaba en un tiempo parte de los libros de los Reyes, estará bien señalar el acuerdo existente entre esta parte, que ha venido a ser independiente, y la historia de Eliseo. Ambos relatos contienen el *mismo mensaje: la voluntad de salvación universal de Yavé, que se extiende a todas las gentes.* Dios ciertamente ha elegido a Israel para ser «su» pueblo. Tal elección, sin embargo, no lleva consigo la exclusión de los otros pueblos de la benevolencia y de la

gracia de Dios, sino que quiere sólo indicar el orden y la sucesión queridos por El («ante todo, el pueblo de Israel»), con lo cual la elección de la gracia divina desciende sobre los hombres. Así, la idea veterotestamentaria de Dios se extiende del Dios de una familia, a través del Dios de un pueblo, al Dios del *género humano y del universo;* al mismo tiempo, se abre camino la concepción neotestamentaria del pueblo de Dios, que se compone de «judíos y de paganos» (Rom 10,12). También el pagano Namán viene a ser con su fe un descendiente de Abrahán y un heredero de la promesa.

c) Amós

Para los súbditos del reino del Norte, debe haber sido algo desagradable ver presentar un ejemplo moral a un hombre del reino del Sur, designado para esto por Dios: Amós, un pastor de la judaica Tecua. Como no provenía de una fraternidad profética, Amós dijo: «Yo no soy profeta, ni hijo de profeta» (Am 7,14). El se sentía empujado por la vocación de Yavé, a la que no podía sustraerse:

> «Ruge el león: ¿Quién no temerá?
> El Señor Yavé habla: ¿Quién no profetizará?» (Am 3,8).

La situación ético-religiosa.—El reino de Israel se encontraba en un período de florecimiento económico y disfrutaba de las alegrías de la vida. Lujo, perversión sexual e hipocresía religiosa eran las características del reino del Norte, depravado moralmente y maduro para la ruina (Am 2,6-8). El pueblo todavía consideraba de buen gusto dirigirse en peregrinación a los santuarios nacionales de Betel (Am 4,4) y de Dan (Am 8,14), pero la religión y el sacrificio constituían sólo un pretexto para orgías suntuosas y disolutas.

El mensaje de la ruina.—Amós, el primero de los *profetas «literatos»*, desenmascaró la presuntuosa seguridad de los israelitas. Ya desde tiempo atrás se había extendido una sensible escarcha sobre la primavera del primer amor de Dios. El otoño había ya irrumpido (Am 8,1 y siguientes) y se avecinaba el día de la ruina y del juicio:

> «¿No es tiniebla el día de Yavé y no luz,
> oscuridad en la cual no hay resplandor?» (Am 5,20).

En un cuadro impresionante viene descrito el *hundimiento del reino del Norte:*

> «Esto me hizo el Señor, Yavé: / He aquí que el Señor, Yavé, estaba sobre un muro vertical, / y en su mano tenía una plomada. / Yavé me dijo ¿Qué ves, Amós? / Respondí: Una plomada. / Y el Señor me dijo: / He aquí que pongo la plomada en medio de mi pueblo de Israel, / y no le perdonaré por más tiempo. / Serán devastados los altos lugares de Isaac, / y los santuarios de Israel serán destruidos» (Am 7,7-8).

El mensaje de la consolación.—Sobre el horizonte sombrío y amenazador brilla una pequeña estrella confortadora. Sucederá ciertamente algo tremendo, pero, a pesar de esto, Yavé no abandonará a su pueblo. Como El se ha desposado con este pueblo en la alianza y ha dado su palabra por toda la eternidad, hay todavía un pequeño, pero seguro, resplandor de esperanza de que, tras la expiación y la penitencia, despunte el día glorioso de Yavé en el que *el resto,* purificado y santificado, de Israel restaurará, con la ayuda de Dios, la *choza vacilante de David:*

> «En aquel día levantaré / el tugurio caído de David; / repararé sus brechas, reedificaré sus ruinas / y lo reconstruiré como en otros tiempos... / Yo reconduciré el resto de mi pueblo, Israel» (Am 9,11 y ss).

En el horizonte del futuro se perfila indudablemente la oscura nube de la ruina, pero en lontananza relampaguea el albor del reino de Dios, que erigirá un hijo de David. Amós no ha entendido ciertamente su profecía en el sentido de un Mesías personal, salido de la estirpe davídica. La buena nueva, que se cumplirá y podrá ser comprendida plenamente sólo al fin de los tiempos, era superior a sus posibilidades de intuición.

d) Oseas

La obra del profetas Oseas, nativo de la tribu de Efraim y poco posterior a Amós, es uno de los libros más audaces del Antiguo Testamento. Oseas, el último de los profetas «literatos» del reino de Israel, es un hombre santamente apasionado, que verdaderamente ha escrito su mensaje con la sangre del corazón. Las metáforas y las palabras en su creación literaria deben verdaderamente haberle supera-

do. Su misma vida adquiere en todo y por todo un *carácter parabólico,* en cuanto que es el presupuesto para conocer la desgraciada situación del pueblo de Israel.

Los exegetas y los intérpretes de la obra de Oseas se han preguntado siempre si *las bodas de una prostituta,* de que habla éste (Os 1,2), constituyen una dramática realidad histórica o más bien son una simple alegoría, una figura drástica e impresionante, además de inventada. La mayor parte de los estudiosos de la Biblia se inclinan hoy por la opinión de que se trata de un matrimonio contraído realmente por Oseas con una prostituta, o bien de una trágica experiencia post-matrimonial, que le ha ofrecido la amarga posibilidad de intuir todo el alcance del adulterio perpetrado por el pueblo de Israel. Aun admitiendo que Oseas haya desposado a la prostituta Gomer («carbón ardiente») por orden de Yavé (Os 1,3) y haya tenido de ella tres hijos, se puede siempre retener que el nombre de los tres hijos tienen un *significado simbólico:*

> *Jezreel* (Os 1,4 y ss: nombre de una ciudad famosa por los regicidios, que contiene por esto una alusión al fin cruento de la actual casa reinante).
>
> *Le-Rejuma = No-Amado* (Os 1,6 y ss: el pueblo de Israel ha caído en desgracia de Yavé).
>
> *Lo-Ammi = No-Mi-Pueblo* (Os 1,8 y ss: «Porque vosotros no sois ya mi pueblo ni yo soy vuestro Dios»).

El anuncio que resonó por vez primera en las palabras del profeta Amós, es proclamado por Oseas con un inconfundible acento de dureza. Para el pueblo de Israel, que ofrece su amor a Baal antes que a Yavé, no hay más salvación. La desgracia es inminente. Israel será enviado al «desierto» (Os 2,5), es decir, a la desilusión y al cautiverio. Mas, por voluntad de Dios, este desierto no debe ser un lugar de desesperación o de muerte en la miseria y en la vergüenza. Por disposición divina, el *desierto* es el lugar del arrepentimiento, del retorno al amor desinteresado. El desierto vendrá a ser la sede de un encuentro amoroso más profundamente sentido y de una nueva y purificada comunión con Dios.

> «Pero he aquí que yo la atraeré
> y la guiaré al desierto,
> donde hablaré a su corazón...

Haré del valle de Acor una puerta de esperanza;
y ella me responderá de nuevo,
como en los días de su juventud,
como el día en que salió de Egipto...
Ella me llamará: «Mi marido»,
y no me llamará más: «Mi Baal»...
Amaré a «No-Amada»,
y diré a «No-Mi-Pueblo»:
Tú «Mi-Pueblo»,
y él dirá: «Dios mío» (Os 2,16-25).

Oseas, que ciertamente pertenecía a la clase elevada de los agricultores, evoca el ideal de la vida nómada, alude insistentemente a las experiencias del desierto y del Sinaí, es decir, a la época del gran amor nupcial entre Israel y Yavé. Bajo esta visión de la *vida nómada* resuena, de forma no expresa, la idea de que la sedentarización y, sobre todo, la vida urbana han producido efectos deletéreos sobre la fidelidad y la confianza en Yavé. Pero el pueblo del reino del Norte ya no se despertará al amor indiviso *(hesed)* y al verdadero conocimiento de Dios (Os 6,6). La actividad de Oseas, que se desarrolla quizá entre el 750 y el 725 a. C., no tuvo éxito alguno. En el 722 la desgracia cayó sobre Israel: el rey asirio Sargón II conquistó Samaria y deportó toda la población a Nínive. El reino de Israel había dejado de existir.

«¿No es tiniebla el día de Yavé y no luz, / oscuridad en la cual no hay resplandor?» (Am 5,20).

14. LOS PROFETAS DEL REINO DE JUDA

Según los cálculos humanos, más bien que al pequeño reino de Judá debería haberse atribuido un porvenir al reino de Israel, compuesto de diez tribus. Mas Dios confía las grandes misiones precisamente al que es pequeño e insignificante. Ya en la historia de los patriarcas se nota una *concentración de la Providencia sobre Judá* (Génesis 49, 6-10). Con una rigurosa coherencia, David es elegido en la tribu de Judá. Consiguientemente al pecado de David y de Salomón, la promesa de Yavé de que el trono de Judá «se afirmará para siempre» (2 Sam 7,16), no sufre ninguna revisión y tiene, como una sola consecuencia, una restricción del camino de la salvación. No será todo el pueblo de Israel, sino una sola tribu quien deberá ser «para siempre una lámpara» (1 Re 11,36), un signo de la elección divina. Del *tronco de Jesé* (Is 11,1), plantado en el reino de Judá,

> «saldrá Aquel
> que ha de reinar en Israel» (Miq 5,1).

El reino de Judá es y permanece *punto de apoyo de la Providencia divina.* Es innegable que en éste acaecerá en el futuro un hecho decisivo. En los tiempos mesiánicos vendrá un nuevo David que, en su calidad de Cristo (Is 11,2), restablecerá el trono de David (Is 9,6). Mas es necesario considerar con mucho atención que, si por un lado, la promesa de Dios permanece inalterada, por otro, ella toma un *cariz completamente nuevo.* El Cristo que ha de venir, vendrá ciertamente de la casa de David, mas no será un descendiente directo de David en la línea que tiene derecho a la sucesión al trono. En los dolorosos acontecimientos que caerán sobre Judá, de la dinastía davídica quedará sólo un tronco, que no lleva ya ni siquiera el nombre de David, sino sólo a través del progenitor común, Jesé.

En los futuros tiempos mesiánicos no tendrá lugar la restauración del antiguo reino davídico. A través de David y de su estirpe, Dios se remonta al trono originario de Jesé, de quien desciende el mismo David (1 Sam 16,6 y ss). Dios, por tanto, retorna por segunda vez a este tronco, deshojado pero todavía lleno de vida, para suscitar de él un «nuevo David». El fulgor del Mesías, que brilla ya sobre el trono de Jesé, irradia misteriosamente a todo el reino del Sur. Esto aparece particularmente evidente al comparar el reino de Israel y el reino de Judá.

El número de los profetas del reino de Israel es pequeño, mientras que el número de los de Judá es grande. Después de la conquista de Samaria, en el 722 a. C., muchos miles de habitantes del reino del Norte fueron deportados a Nínive (2 Re 17,6-18,11), a la tierra entre dos ríos, donde desaparecieron sin dejar huella. También los habitantes del reino del Sur sufrieron la deportación a Babilonia (587-538 antes de Cristo) tras la rendición en Jerusalén del año 586 a. C. Pero cuando el año 538 el rey persa Ciro permite a los hebreos regresar a la patria (Esd 1,2-4), entre el 537 y el 532 pudieron entrar en Palestina, en total, 42.360 hebreos (Esd 2,64).

a) **Los Profetas** anteriores **a la cautividad babilónica**

Junto a los «Profetas mayores», Isaías, Jeremías y Ezequiel, en el Antiguo Testamento se habla también de los «*Profetas menores*», cuyo recuerdo se ha conservado en el «Libro de los doce Profetas». La división de los Profetas en «mayores» y «menores» se refiere, sobre todo, al mayor o menor volumen de los textos proféticos transmitidos bajo el nombre de cada uno de ellos. Los siguientes profetas Menores predicaron en el reino de Judá anteriormente a la cautividad babilónica:

Nombre	*Notas biográficas*	*Libro de las profecías*
MIQUEAS (*Mikajehu* = ¿Quién cómo Yavé?)	Natural de Moreset, junto a Jerusalén. Hijo de Jimlas, contemporáneo de Isaías. Aparece como profeta de la desgracia bajo los reyes de Judá que van	No se sabe con certeza si la obra se debe enteramente al Profeta. Digno de notarse es el acuerdo entre Miq 4,1-5 e Is 2,2-4. La redacción final ha sido

	de Joatán a Ezequías (Hiskia) en los años 730-693.	realizada en un período posterior. Es célebre la profecía de Belén: Miq 5,1-5.
NAHUM (*nahhum* = Yavé con suela).	Natural de Elcos, ejerce el ministerio profético entre el 663 y el 612. Autor del libro conservado bajo su nombre.	Formado entre el 663 y el 612 (probablemente poco antes de la destrucción de Nínive en el 612 antes de Cristo).
HABACUC (*habak kuk* = abrazo).	Un nabí, o sea un profeta de profesión, cuya actividad cae entre el 635 y el 612. Autor del libro conservado bajo su nombre.	Los cc. 1 y 2 se presentan como una composición unitaria, que debería remontarse al fin del siglo VII.
SOFONIAS (*sefania* = Yavé protege, preserva).	Descendiente del rey Ezequías (Hiskia), contemporáneo del profeta Nahum. Su actividad, que coincide con los primeros años de Jeremías, debe situarse entre el 640 y el 609. Pregonero de la reforma cultual.	Las partes principales son de Sofonías y han sido escritas alrededor del 630. Algunas partes son adiciones posteriores.
BARUC (*baruk* = bendito, seas bendito).	Hijo de Nerías, hermano de Seraía (Jeremías 51,1,9), secretario del profeta Jeremías: tras la destrucción de Jerusalén, en el 586, fue llevado a Egipto con Jeremías.	Redactado ciertamente durante la cautividad babilónica, mas notablemente retocado en tiempo de los Macabeos.

Isaías

El príncipe de los profetas del reino del Sur, que actuó bajo cuatro reyes de Judá, es *Isaías (jesahaju* = Yavé es nuestra ayuda). Las eta-

pas decisivas de la vida de Isaías se deducen del libro profético que lleva su nombre.

Reyes de Judá	*Notas biográficas sobre Isaías*
Ozías (Ussía) (779-738)	Nacido en Jerusalén *hacia el 770,* casado, con dos hijos de nombre simbólico: *Sear-Jasub,* «un resto volverá» (Is 7,3), y *Ma her-Salal-Jas-Baz,* «corre-botín-próximo-despojo» (Is 8,3).
	740 vocación profética (Is 6,1-13).
Joatam (738-736)	*740/735* mensaje de reprobación hasta el comienzo de la guerra asirio-efraimita (Is 5,8-24; 10,1-4).
Ajaz (736-721)	*735/734* mensaje profético del curso de la guerra asirio-efraimita:
	«Mirad: La Virgen (almah) encinta da a luz un hijo a quien ella pondrá el nombre de Emmanuel» (Is 7,14).
	Hacia el 724, amonestación para defenderse de los egipcios (Is 30,1-14; 31,1-3).
	Anuncio de la destrucción de Samaria (Is 28,1-29).
Ezequías (Hiskia) (721-693)	*Hacia el 701,* anuncio de la amenaza asiria, bajo Senaquerib (705-681). Anuncio del reino de la paz:
	«El pueblo que andaba en las tinieblas / vio una gran luz... / Que un niño nos ha nacido, / un hijo se nos ha dado; / sobre sus hombros el imperio, / ... para una paz sin fin, / en el trono de David y en su reino» (Is 9,1-6).

La obra literaria.—El libro de Isaías es una obra compuesta que, por motivos filológicos y, sobre todo, históricos, *no puede atribuirse a un solo autor.* La exégesis veterotestamentaria distingue tres partes principales en el libro de Isaías:

1.ª parte: Is 1-39.
2.ª parte: Is 40-55.
3.ª parte: Is 56-66.

Sólo la *primera parte* encuadra en la situación religiosa y política de la figura histórica del profeta Isaías, que pertenece al siglo VIII a. C. Los capítulos 1-39 no presentan ninguna ordenación histórica: así, por ejemplo, la vocación de Isaías a la misión profética viene relatada sólo en Is 6,1-13. No es seguro que estos primeros treinta y nueve capítulos

se puedan atribuir en su totalidad al Isaías histórico. Hay algunas interesantes interpolaciones, que se remontan a un período muy posterior, esto es, después del exilio. De estas interpolaciones tardías forman parte los así llamados grande (Is 24-27) y pequeño (Is 34-35) Apocalipsis.

La *segunda parte* (Is 40-55) debe atribuirse a un autor desconocido del tiempo del exilio, a quien se ha dado el nombre de «segundo Isaías» o *Déutero-Isaías.*

La *tercera parte* (Is 56-66), que se ha formado sólo en la época postexílica, es atribuida a un «tercer Isaías» o *Trito-Isaías,* mientras sigue abierta la cuestión de saber si esta expresión es para indicar un único autor o bien un equipo de profetas.

El mensaje de Isaías.—La concepción veterotestamentaria de Dios adquiere una coloración totalmente nueva por obra del profeta Isaías. El «Dios de los Padres», en tiempo tan vecino y familiar, ha venido a ser un *mysterium tremendum,* un misterio que infunde temor y temblor.

Yavé es santo (Kadosch).

«Santo, santo, santo Yavé Sebaot» (Is 6,3a).

El Dios lejano y trascendente es, al mismo tiempo, el Dios inmanente, porque su gloria *(kabod)* llena todo el cosmos:

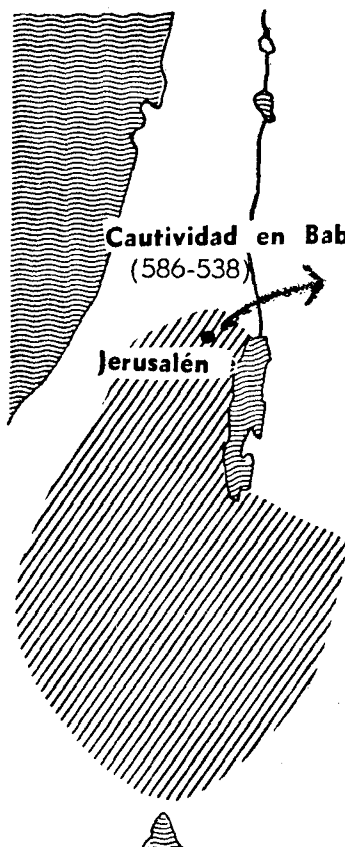
«Toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6,3b).

No sólo el templo de Jerusalén, sino todo el universo está lleno de la santidad de Dios.

Frente a la santidad y a la grandeza de Yavé, el justo del Antiguo Testamento llega a un doble y claro conocimiento: el hombre experimenta de modo doloroso y tremendo el *abismo de pecado* que le separa del Dios santo:

«¡Ay de mí, perdido estoy, / que soy hombre de labios impuros, / y vivo entre un pueblo de labios impuros...» (Is 6,5).

Pero como la gloria y el esplendor de Yavé abrazan y penetran todo el universo, no hay más lugar para otros dioses. Frente al único y verdadero Elohim, los otros dioses tienen sólo una existencia ficticia. Son —como dice Isaías, sirviéndose de un juego de palabras hebreas— sólo



Reino de Judá
(932-586 a. C.)

REYES	PROFETAS
Joás (836-797)	
Jotam (738-736) Ajaz (736-721) Exequías (721-693)	ISAIAS (Miqueas)
Manasés (693-639)	
Josías (638-608) Joajaz (608) Joaquim (608-597) Joaquín (597) Sedecías (597-586)	JEREMIAS (Sofonías, Nahun, Abacuc)

Profetas de la consolación en la cautividad de Babilonia:

Exequiel
Daniel

«Elilim», o sea, nada (Is 2,8-18-20; 10,10 y ss; 19,1-3; 31-7) frente al verdadero Elohim.

Esta *concepción universal de Dios* ha dejado también su impronta en la *teología de la historia* de Isaías. El tema de la reducción del camino de la salvación, que ya resonó en la historia de David y de Salomón, se repite en la expresión «*Sear-Jasub*», del *resto santo* (Is 7,3), que es puesta junto con la del «*tronco de Jesé*» (Is 11,1). Sólo un pequeño resto permanecerá como portador de la promesa. Mas cuando venga el día en que

«la Virgen encinta da a luz un hijo» (Is 7,14)

y el Emmanuel de los tiempos mesiánicos dé

«una paz sin fin, en el trono de David y en su reino» (Is 9,6),

el estrecho sendero de la promesa se ensanchará en la amplia carretera por la que *todas las naciones* podrán acercarse al *Príncipe de la Paz:*

«Sucederá en los días por venir...
Afluirán a él todas las gentes,
vendrán muchos pueblos y dirán:
«Ea, subamos al monte de Yavé,
a la casa del Dios de Jacob,
y caminemos por sus sendas» (Is 2,2 y ss).

«Aquel día habrá una carretera de Egipto a Asiria... **Yavé Sebaot** los bendecirá de esta manera: «Bendito sea mi pueblo **Egipto, Asiria la** obra de mis manos, e Israel mi heredad» (Is 19,23-25).

La *concepción universal de Dios,* a que han llegado los Profetas, rompe por completo el marco de un Dios de la estirpe y de la nación judaica. Israel se habituará muy lentamente a la idea de que el «Dios de los Padres» cuidará amorosamente también a los otros pueblos.
«¿No hice subir a Israel de Egipto, y a los filisteos de Creta, y a los arameos de Qir?» (Am 9,7).
La gloria *(kabod)* de Yavé, que en la visión de Isaías invadía hasta los rincones más recónditos del templo de Jerusalén, adquiere proporciones cósmicas: Yavé es el Señor de todos los pueblos, el cual ha creado todo el cosmos y lo conserva en la existencia. En la *nueva Jerusalén,* todas las naciones poseerán su patria en Dios (Is 2,1-5).

Jeremías

Jeremías, del hebreo *jerem jahu,* significa *Yavé exaltaba* o *Yavé es grande.*

En la época en que el reino de Judá corría hacia la ruina, el último en ejercer el ministerio profético antes de la cautividad babilónica fue Jeremías, que, a causa de la violencia de sus imágenes y de su maestría estilística, ha sido llamado «el más grande poeta entre los Profetas» (Friedrich Nötscher).

Jeremías vivió durante el gobierno de los últimos reyes del reino del Sur (Jer 1,1-3; 21,1 y ss). Se trata de una época turbulenta, durante la cual se dieron en el antiguo Medio Oriente muchos *cambios políticos.* Con la destrucción de Nínive, en el año 612, había sido abatida la potencia asiria, que había anonadado al reino de Israel. Bajo Nabopolasar y su hijo Nebukadnezar (el rey bíblico Nabucodonosor), un *nuevo imperio babilónico* subió al rango de gran potencia y dominó durante casi un siglo (625-538) los territorios de la Mesopotamia y del Egipto.

Reyes de Judá	*Notas biográficas sobre Jeremías*
Josías (638-608)	*Nacido en Anatot hacia el 650,* en las cercanías de Jerusalén, de estirpe sacerdotal.
	627, vocación profética (Jer 1,4-10): alusión al enemigo «que viene del norte»; Jer 1,13 y ss: invasión escita (¿entre el 630 y el 625?) bajo la figura de la «caldera que hierve».
	622, descubrimiento del *libro de la Ley* durante las obras de restauración del templo de Jerusalén (2 Re 22,3-23,25).
	Reforma religiosa «deuteronomista» bajo el rey Josías, que es promovida por Jeremías.
Joacaz (608) *Joaquim*	*608,* predicación de penitencia en el atrio del templo de Jerusalén (Jer 26,1 y ss). Profecía del hundimiento del reino de Judá bajo la figura de la botija rota (Jeremías 19,1 y ss). «Tú romperás la botija de barro ante la vista de los hombres que te acompañan, y les dirás: Así habla Yavé Sebaot: Así quebraré yo a este pueblo y a esta ciudad, como se hace añicos un vaso de alfarero, que ya no puede recomponerse» Jer 19,10 y ss).

605/598, le es prohibido a Jeremías hablar y dirigirse al templo (Jer 36,1 y ss); año de silencio, pero lleno con la actividad literaria (Baruc, secretario de Jeremías); composición de la llamada «confesión de Jeremías».

Joaquín (597) — *597* (15 de marzo): el rey Nebukadnezar de Babilonia conquista Jerusalén; el reino de Judá viene a ser un estado vasallo de los babilonios.

Sedecías (597-586) — Jeremías pone en guardia contra una alianza con la «magnífica novilla» egipcia (Jer 46,20), que no podrá servir de auxilio contra la gran potencia babilónica.

Alusión a lo absurdo de una resistencia contra la potencia preponderante de los babilonios; invitación a la capitulación.

Encarcelamiento de Jeremías por haber invitado a la capitulación: «Pedimos la muerte de ese hombre que desalienta a los combatientes» (Jer 38,4).

586 (19 julio): conquista de Jerusalén y destrucción del templo bajo el rey babilónico Nebukadnezar; Jeremías queda en Jerusalén destruida; deportación a Egipto (donde, según una leyenda hebrea, habría sido lapidado).

La obra literaria.—El libro del profeta Jeremías tiene tras de sí una *intrincada historia de formación y tradición literaria.* En el mismo libro se lee que un primer escrito, dictado por el profeta a su secretario Baruc, por los años 605 y 604, fue destruido (Jer 36,20-26). Se hizo entonces una segunda redacción de las ideas principales contenidas en el primer rollo, al que «fueron añadidas además otras muchas del mismo género» (Jer 36,32). Parece, además, que Baruc, el fiel compañero de Jeremías, hubo compuesto una biografía apologética de su maestro, a la que se refieren las narraciones biográficas contenidas en el libro de Jeremías. Estas noticias biográficas pueden disponerse según el siguiente orden cronológico: 19,2-20,6; 26; 36; 45; 28-29; 51,59-64; 34,8-22; 37-44. Es probable que, solamente en Egipto, Baruc haya fundido en una única composición literaria los discursos de Jeremías y las noticias biográficas bajo la mirada de éste. Copias de estos apuntes deben haber llegado también en manos de los hebreos deportados a Babilonia. «Así, hacia el final del exilio, un último redactor dio su configuración definitiva al libro de Jeremías» (Albert Gelin) (1). Que hayan existido *diversas variantes del libro de Jeremías,*

(1) A. GELIN, «Les écrits prophétiques», en A. ROBERT-A. FEUILLET, *op. cit.*

lo confirma también el hecho de que el texto griego es aproximadamente una octava parte del original hebreo y que la versión de los Setenta presenta muchas partes dispuestas de manera diferente.

En este punto, es necesario añadir una *importante clarificación respecto a la paternidad literaria de los libros del Antiguo Testamento.* Si el libro de Jeremías circula bajo el nombre de un profeta que existió históricamente, esto no implica, como en el caso de los cinco libros de Moisés o del libro de Isaías, que deba creerse de fe que cada línea de esta obra la haya escrito por su propia mano el profeta que vivió en el siglo VII u VIII a. C. Debe más bien tomarse en consideración, conforme al pensamiento y a la manera de escribir hebreos, el así llamado *concepto orgánico del autor,* según el cual una base textual del autor en cuestión, que es igualmente «cabeza» literaria de discípulos y secuaces de su espiritualidad, ha experimentado ampliaciones más o menos considerables. En definitiva, se ha formado una obra —frecuentemente algunos siglos después de la muerte del primer autor— que lleva siempre el nombre de aquel de quien ha partido la idea inicial. Junto al autor, ha sido especialmente el redactor final el que, bajo la asistencia particular del Espíritu Santo, ha dado al texto bíblico su forma definitiva. Lo que cuenta para la fe y obliga en conciencia, es el contenido del libro sacro y no la cuestión de su paternidad literaria.

Con el profeta Jeremías viene relacionada también la redacción de los cinco cánticos que se encuentran en el Antiguo Testamento bajo el nombre de *Lamentaciones.* Estos cánticos individuales o comunitarios (capítulo 5), compuestos bajo la terrible impresión de la destrucción de Jerusalén, deben colocarse en un período posterior al 586 y anterior al fin del exilio (538).

> «¡Ay, que está postrada en soledad
> la ciudad tan populosa!
> Como una viuda se ha quedado
> la grande entre las naciones» (Lam 1,1).

Ciertamente en ellos se encuentran analogías con Jeremías (capítulo 3), pero del mismo modo se notan algunos acentos religiosos y literarios afines a los profetas de la cautividad babilónica, Ezequiel y el «Déutero-Isaías». Es, pues, probable que las cinco Lamentaciones se deban a varios autores.

El mensaje de Jeremías.—El profeta Jeremías, que ha sido un poeta dotado de una particular fuerza expresiva y un hombre maduro e interiorizado en muchos sufrimientos y desilusiones, debía ciertamente hablar del castigo de Dios, pero le sentaba mal tener que representar a Dios airado, en el acto de infligir un castigo, porque en su corazón palpitaba una *idea de Dios* completamente diversa: *Dios = el amor eterno:*

> «De lejos Yavé se le ha aparecido: / Con amor eterno te he amado, / por eso te guardo mi favor» (Jer 31,3).

Como Oseas, el profeta del reino del Norte, también Jeremías ve en Yavé un esposo, que ama a su esposa predilecta, el pueblo de Israel, aunque ésta le haya sido infiel. Además, es digno de notarse que la *tribu de Efraím* venga designada como «el hijo predilecto de Yavé»:

> «¿Es para mí Efraím un hijo tan querido, / un niño tan predilecto? / Pues cuantas veces le amenazo / me vuelvo a acordar de él. Sí, mis entrañas por él se conmueven, / y tendré compasión de él, / dice Yavé» (Jer 31,20).

Esta actitud fundamental de benevolencia se refleja también en la concepción que Jeremías tiene de la alianza. La relación de Dios con el hombre no está determinada por acuerdos jurídicos, sino por una confianza cordial de una intimidad casi familiar. No los mandatos y las prohibiciones, sino *el amor es la ley fundamental de la alianza divina:* «Pondré mi ley en su interior, en su corazón la escribiré» (Jeremías 31,33). Mas quien está tan lleno del amor de Dios sabe cómo es necesario vivir según el pensamiento y los deseos de Dios. En todo esto, sin embargo —y en esto consiste precisamente el mensaje consolador dirigido por el profeta Jeremías a los hebreos deportados en Babilonia—, Israel permanece siempre en el lugar de la historia de la salvación, en el que acaece el encuentro de Dios con los hombres. «Aquel día» (Jer 30,8), es decir, en el futuro mesiánico, habrá «una alianza nueva» (Jer 31,31) y un nuevo rey David (Jer 23,5; 30,9). A través de Israel, los paganos tendrán parte en la salvación de Dios (Jeremías 4,2). Porque la salvación de la «*nueva alianza*», de la que participarán también las naciones paganas, está injertada en el tronco veterotestamentario. El apóstol Pablo, muchos siglos después, dirigiéndose a la Iglesia de los paganos, exclamará: «Y si te engríes (por encima del pueblo elegido del Antiguo Testamento), piensa que tú no sustentas la raíz, sino la raíz a ti» (Rom 11,18).

Como en Isaías, también en Jeremías se abre el horizonte universal del culto divino y de la vocación a la alianza, pero siempre en la sucesión querida por Dios: *primero* el pueblo de Israel y después los paganos.

b) **Los profetas de la cautividad babilónica** (586-538 a. C.)

El 19 de julio del 586, que ve la conquista de Jerusalén y la destrucción del templo, es el «día oscuro» de la historia del reino de Judá. Millares de personas fueron deportadas a Babilonia, donde se encontraron con los judíos, que desde el 597 languidecían en los campos de concentración.

Ezequiel

(*Jehezkel* = Yavé es fuerte o fortifica.)

Ningún libro profético ha sido estudiado de manera tan apasionada en los últimos cien años como el libro de Ezequiel. El problema más interesante era saber si Ezequiel debe considerarse como un profeta del exilio o si ha ejercido el ministerio profético sólo en Jerusalén (o bien tanto en Jerusalén como en Babilonia) y si el libro de Ezequiel ha experimentado simplemente un retoque durante el exilio. Pero se afirma cada vez más la opinión según la cual Ezequiel habría sido llamado al ministerio profético sólo después de su deportación a Babilonia (597). Así *toda su actividad profética se desarrollaría en Babilonia* y precisamente en el período inmediatamente anterior y posterior a la destrucción de Jerusalén (586).

Acontecimientos importantes de la *biografía de Ezequiel.*

nace del sacerdote Buzi.
597: deportación a Babilonia (junto con Joaquim, rey de Judá).
592: vocación profética de Ezequiel en Babilonia (Ez 1,1-3,15). Actividad profética en Babilonia como consolador y mensajero de la futura salvación: Yavé es el buen pastor (Ez 34,1-31). El pueblo de Israel será repatriado (Ez 37,1-28).
572: mensaje de salvación: la construcción de la nueva Jerusalén y del nuevo templo (Ez 40-48).
570: fin de su actividad profética de más de veinte años.

El profeta Ezequiel es el *gran consolador* del pueblo hebreo en el exilio bíblico. Su *visión de los huesos secos* (Ez 37,1-14) es de una evidencia extraordinaria. «¡Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, estamos perdidos para siempre! Por eso, profetiza y diles: Así habla el Señor Yavé: Mirad, yo abriré vuestras tumbas, os haré salir de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel... Infundiré en vosotros mi espíritu y reviviréis; os estableceré en vuestro suelo...» (Ez 37,11-14). «Haré de ellos un solo pueblo en mi tierra, en los montes de Israel, tendrán todos un solo rey y ya no serán dos naciones, dos reinos divididos» (Ez 37,22). «Reinará sobre ellos mi siervo David. Un solo pastor tendrán todos ellos» (Ezequiel 37,24). «Y sabrán las gentes que yo, Yavé, santifico a Israel» (Ez 37,28).

El mensaje de Ezequiel.—A pesar de las copiosas investigaciones realizadas sobre el libro de Ezequiel, es necesario reconocer que «prácticamente el examen crítico del texto de Ezequiel debe todavía comenzar» (Herbert Haag) (2). Sin embargo, todos están de acuerdo en reconocer que, como prueban las narraciones paralelas, en esta obra han trabajado muchas personas y en épocas muy diversas. «La herencia del maestro ha sido recogida, cribada, reordenada y —como se trataba de una palabra viva— también actualizada varias veces por las manos fieles de los discípulos» (Claus Schedl) (3).

Jeremías es un profeta piadoso, lleno de confianza en la bondad y en el amor de Dios. El libro de Ezequiel proyecta una *idea de Dios* absolutamente diversa. Yavé es para él un Dios distante, inaccesible, trascendente, que está frente al hombre pecador, exigiendo despiadadamente el cumplimiento de los mandamientos. «*Ezequiel ignora generalmente el concepto del amor de Dios:* el verbo amar aparece muy raras veces en su vocabulario» (Herbert Haag) (4).

Es también digno de notarse que este Dios lejano no llama al hombre por el nombre, sino sólo con el apelativo genérico *ben ha adam* = «hijo de hombre» (que aparece noventa y tres veces en el libro de Ezequiel), para subrayar la distancia del Dios santo del hombre peca-

(2) HERBERT HAAG, *op. cit.*, p. 467.
(3) CLAUS SCHEDL, *op. cit.*, p. 449.
(4) HERBERT HAAG, *op. cit.*, p. 467. La afirmación, sin embargo, deberá ser suavizada. Ezequiel describe a Yavé como Esposo fiel y amante (Ez 16; 23) o como el Buen Pastor (Ez 34). (Nota del P. Tamisier.)

dor. No menos instructiva, respecto a la *piedad* y a la relación con Dios del autor del libro de Ezequiel, es la alusión al hecho de que el hombre pecador es santificado por el fiel y *concienzudo cumplimiento de la ley.* Por esto se ha sostenido justamente que en el libro de Ezequiel pueden descubrirse superfetaciones sacerdotales. La escuela teológica de la época postexílica, de la que ha salido el así llamado «códice sacerdotal» (570-445), atribuía una grandísima importancia al cumplimiento de la ley, abriendo de este modo el camino a una *religión legalista,* que podía degenerar en el fariseísmo.

Déutero-Isaías (Is 40-55)

Es ahora tiempo de incluir en la época del exilio al desconocido autor de los capítulos 40-55 de Isaías, como una personalidad profética autónoma, designada con el apelativo de «Déutero-Isaías». Como «discípulo de Ezequiel» (Albert Gelin) (5), este autor ha tratado de escribir, dentro del espíritu del profeta Isaías, un libro de consolación, cuya composición se remonta ciertamente al fin del exilio. La estrella del rey persa, Ciro, comenzaba a resplandecer en el cielo político del vecino Oriente. La caída de Babilonia (Is 47) y la repatriación de los hebreos a Jerusalén (Is 5,1 y ss) eran ya inminentes. Los *cánticos del «Siervo de Yavé» (ebed Jahvé)* son grandiosos, aunque la exégesis veterotestamentaria no sabe todavía si éstos (Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53, 12) pertenecen al Déutero-Isaías o al círculo de sus discípulos:

> «Sin gracia ni belleza para atraer la mirada,
> sin aspecto digno de complacencia.
> Despreciado, desecho de la humanidad,
> hombre de dolores, avezado al sufrimiento,
> como uno ante el cual se oculta el rostro,
> era despreciado y desestimado.
> Con todo, eran nuestros sufrimientos los que llevaba,
> nuestros dolores los que le pesaban...
> El castigo, precio de nuestra paz, cae sobre él
> y a causa de sus llagas hemos sido curados...
> Y Yavé ha hecho recaer sobre él
> la iniquidad de todos nosotros.
> Era maltratado y se doblegaba,
> y no abría su boca;

(5) A. GELIN, *op. cit.*, p. 543.

como cordero llevado al matadero,
como ante sus esquiladores una oveja muda
y sin abrir la boca» (Is 52,2-7).

¿Quién es este «Siervo de Yavé»? ¿El Israel histórico o el ideal? ¿Una personalidad de la época o una figura del futuro? Sin duda, el mensaje era muy superior a las capacidades de comprensión del Déutero-Isaías y de sus auditores. «Los Profetas, o por lo menos, la mayor parte de ellos, esperaban un Mesías, mas no tenían un concepto claro y exacto de qué clase habría sido, en definitiva, este Mesías... Ciertamente se formaban de él una idea y la comunicaban a sus contemporáneos, mas ésta no respondía a la naturaleza del Mesías que vino después. Además, en las profecías mesiánicas ellos concebían el plano divino obrando en las medidas normales, las cuales fueron, en realidad, ampliamente superadas» (Bruce Vawter) (6). En la perspectiva del Nuevo Testamento, *san Agustín* escribe: «¿Es ya la buena nueva o todavía profecía?» (PL 38,259 y ss).

Daniel

(Danijjel = Dios es mi juez.)

En la Biblia hebrea, el libro de Daniel no está entre los libros proféticos. Daniel, por tanto, va agregado con mucha cautela a las grandes figuras de Profetas, como Isaías, Jeremías, Ezequiel. Daniel es ciertamente un personaje histórico, que hacia el año 597 fue deportado a Babilonia y pudo lograr una posición influyente en la corte del rey babilónico Nebukadnezar (Nabucodonosor). A esto aluden los relatos que se encuentran en la parte histórica del libro de Daniel (caps. 1-6).

Interpretación de los sueños del rey babilónico por Daniel (Dan 2,24-45; 4,1-24).

Escritura misteriosa: «Contado-pesado-dividido», que apareció durante un convite de Baltasar (Dan 5,1-6,1).

Daniel salvado del foso de los leones (Dan 6,17-25).

Mas no es fácil reconstruir exactamente el núcleo histórico del libro de Daniel, que se atribuye a un escritor de la época macabea (con-

(6) BRUCE VAWTER, *op. cit.*, p. 64.

fróntese 1 Mac 2,59 y ss) y ha sido redactado hacia los años 167-163 antes de Cristo. El Daniel del exilio no es el autor, sino sólo el *béroe* de este libro.

El libro de Daniel no pertenece ya al género literario de la profecía clásica, sino que debe más bien atribuirse al *género apocalíptico* (Dan 7,1 y ss). En la segunda parte, compuesta de visiones, han adquirido una particular celebridad las siguientes profecías:

— La palabra «*Hijo del hombre*» (Dan 7,13 y ss), que posee un significado totalmente diverso de aquel libro de Ezequiel:

«Yo seguía contemplando en mis visiones nocturnas:
En las nubes del cielo venía
uno como un Hijo del hombre;
se dirigió hacia el Anciano
y fue conducido a su presencia.
Se le dio poder, gloria e imperio,
y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían.
Su poder era un poder eterno,
que nunca pasará,
y su reino no será destruido jamás» (Dan 7,13-14).

Se nota que el Antiguo Testamento se halla ya en una *época avanzada* y las *ideas de Mesías y de Salvador* influyen cada vez más intensamente en el pensamiento y en la plegaria de los justos del Antiguo Testamento. «En Daniel, la figura del Enviado de Dios, al cual compete actuar aquí abajo el reino de Dios, asume una coloración totalmente nueva. No es ya simplemente el rey y el hijo de David, sino que es descrito bajo la figura misteriosa del Hijo del hombre, que viene sobre (o con) las nubes del cielo. Estamos frente a un *mesianismo trascendente*, que prepara directamente el camino al Nuevo Testamento» (H. Lusseau) (7).

— *La profecía de las 70 semanas de años* (= 490 años) en Dan 9,24-27, tras los cuales es anunciado el advenimiento del reino de Dios: «...Será muerto un mesías» (Dan 9,26).

c) **Los profetas** posteriores **a la cautividad babilónica**

El *edicto promulgado en el 538 por el rey persa Ciro* (Esd 1,2-4) permitió a los hebreos repatriarse en Palestina. Mas este retorno dio origen a una *desilusión*, porque todo se desarrolló de modo ordinario y sin aquella poderosa intervención divina que el pueblo había soñado en los dolorosos decenios del exilio babilónico. En Palestina no des-

(7) H. Lusseau, *op. cit.*, pp. 682 y ss.

puntó una primavera religiosa, sino sólo una *restauración,* que se desarrolló según los siguientes puntos:

— Fuerte *acentuación* de la apocalíptica y de la escatología (en relación con la idea mesiánica y la esperanza del retorno de Elías).

— Desarrollo de una *religión legalística,* que recibió un considerable impulso por motivos sacerdotales (culto del templo, ritos).

— Llamamiento a la tradición ahora ya escrita y *grandísimo respeto para los libros sagrados* (época de los libros y de los escribas).

Estas ideas imprimen, incluso en los escritos de los profetas postexílicos, una línea de conducta común y una fisonomía decidida, que se destaca netamente de los libros anteriores y contemporáneos al exilio.

Nombre	*Notas biográficas*	*Libro de las profecías*
AGEO (*haggay* = nacido en día de fiesta).	del exilio babilónico: desde el verano del 520 comenzó la reconstrucción del templo, que se termina en el 515.	Exhortaciones para reconstruir el templo, tenidas desde agosto a diciembre del 520 y escritas poco después.
ZACARIAS (*zekarja* = Yavé se ha acordado).	Hijo de Baraquías, retornó con su familia a Jerusalén después del exilio babilónico; contemporáneo de Ageo.	Profecías que se remontan al período comprendido entre noviembre del 520 y diciembre del 518 (Zac 1-8); los capítulos 9-14 son de otra mano y se atribuyen al Déutero-Zacarías.
TRITO-ISAIAS (Is 56-66).	Jefe espiritual de los repatriados (quizá el Déutero - Isaías vuelto del exilio). Probablemente se compone de más personas.	Y de los cc. 56-66, también la «pequeña Apocalipsis» (Is 34-35) y la «gran Apocalipsis» (Is 24-27) pertenecen a la época postexílica.
MALAQUIAS (*malaki* = mi enviado).	Profeta desconocido, a quien se atribuyó el nombre de «malaki» basándose en Mal 3,1.	El librito que contiene seis diálogos, ha sido compuesto entre la época del ministe-

		rio profético de Ageo y de Zacarías, y la reorganización ocurrida bajo Esdras y Nehemías.
JOEL (*jo-el* = Yavé es Dios).	Hijo de Petuel (Jl 1,1), predicador de la penitencia como preparación del «día de Yavé».	La unidad del escrito es frecuentemente puesta en duda: entonación clarísimamente escatológica, acentuación de la piedad cultual y legalística, época de formación: hacia el 400 a. C.
ABDIAS (*obadja* = ministro, siervo de Yavé).	Desconocido profeta de la salvación, que ejerció el propio ministerio en Judea.	Es el escrito más breve del Antiguo Testamento, compuesto de sólo 21 versículos, en que se reconoce un estrato más antiguo (v. 1-15) y uno más reciente; la redacción final es, sin duda, postexílica.
DEUTERO-ZACARIAS (Zac 9-14).	Desconocido autor de la época posterior a la muerte de Alejandro Magno († 323 a. C.).	Contiene tradiciones literarias de épocas muy diferentes, que han sido reunidas en un conjunto narrativo de la época helenística.

d) Indicaciones metodológicas

Para tratar convenientemente del profetismo y hacer resaltar debidamente las figuras de cada uno de los Profetas, es necesario tener en cuenta los factores siguientes:

— La *situación histórica concreta* y el clima religioso y político en que ha vivido cada profeta (reino del Norte y reino del Sur; antes, durante o después de la cautividad babilónica).

— *El temperamento, la piedad y la idea de Dios* propia de cada profeta (confrontar, por ejemplo, Isaías con Jeremías o con Ezequiel).

— *El progresivo desarrollo de la doctrina religiosa y de la concepción de la piedad,* la ampliación de la idea de Dios y el acento escatológico, que va haciéndose cada vez más distinto.

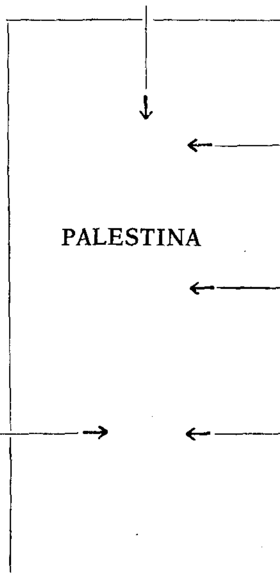
Como la bibliografía sobre los profetas del Antiguo Testamento es inmensa, remitimos a las respectivas palabras de los Diccionarios Bíblicos *(Lexikon für Theologie und Kirche, Bibellexikon,* etc.), así como a los comentarios de cada uno de los libros proféticos.

V

EL PUEBLO DE ISRAEL EN LA EPOCA POSTEXILICA

Después de la desgraciada escisión del año 932, el pueblo de Israel no ha vuelto a alcanzar jamás la potencia política que conquistara bajo los grandes reyes David y Salomón.

Invasión de Alejandro Magno y de sus sucesores (principalmente de los Seléucidas, que dominaban en Siria) 332-166 a. C



Invasión asiria (722, conquista del reino del Norte por Sargón II).

Invasión babilónica (586, conquista del reino del Sur por el rey Nebukadnezar).

Palestina, estado vasallo del Imperio persa desde el año 539.

Invasión de los romanos (65 a. C. conquista de Jerualén por Pompeyo; Palestina viene a ser una provincia del Imperio romano).

Hay que buscar los motivos externos de este hecho en los profundos cambios políticos que en un primer tiempo afectaron a las regiones del Próximo Oriente y, finalmente, a toda la cuenca del Mediterráneo y que por largos siglos no lograron jamás encontrar un equilibrio estable.

El pueblo de Israel, debilitado y desunido, ha estado envuelto en este desconcierto de las potencias políticas, sin poder jamás pronunciar una palabra decisiva. Además, las potencias, en competencia y rivalilidad entre sí, de los asirios, babilonios, persas, macedonios y romanos eran numéricamente muy superiores al pueblo de Israel.

15. EL SUEÑO POLITICO DEL NUEVO REINO DE DAVID

En el año 538, el rey persa Ciro promulgó un edicto de liberación (Esd 1,1-4), con el que abrió a los israelitas las puertas del exilio babilónico. 42.360 judíos pudieron regresar a Palestina, con 7.337 siervos y siervas y 200 cantores (Esd 2,64-67). Los que regresaban, podían llevar consigo también los vasos sagrados, que el rey babilonio Nabucodonosor (Nebukadnezar) había transportado del templo de Jerusalén, y con los que Baltasar había representado una comedia sacrílega durante un festín (Dan 5,1-6,1), y que ellos se proponían volver a usarlos en el nuevo templo (Esd 6,3-5; Is 44,28). No es menester, sin embargo, limitarse a registrar el hecho de la repatriación de la cautividad babilónica, mas es necesario, sobre todo, hacerse una idea de las *consecuencias religiosas* que este imprevisto e inesperado don de la libertad tuvo sobre los repatriados. El proceso de la así llamada *legalización de la religión israelita,* que se produjo en los siglos sucesivos al retorno del exilio babilónico y cuyos efectos eran todavía sensibles en tiempo de Jesucristo, se comprende sólo si se tienen en cuenta tanto las esperanzas como las desilusiones religiosas del judaísmo postexílico.

a) Esperanzas y desilusiones de los repatriados

En los judíos que habían estado deportados en Babilonia, se había producido una importante transformación espiritual. Puesto que ellos se consideraban como instrumentos destinados a expiar las culpas de los padres, con la máxima facilidad podía surgir en ellos una especie de *fe en la predestinación,* como si Dios se propusiera cumplir con ellos precisamente algo de particular en un futuro más o menos lejano. Pensaban que cuando llegara, finalmente, el día de la liberación, tendrían una tarea totalmente especial para desarrollarla en la erección

del nuevo reino de David. ¿No son precisamente los hombres de la expiación los instrumentos más aptos y gratos a Dios? Es, por tanto, comprensible que los deportados se considerasen los auténticos ortodoxos y elegidos, mirando por encima a los que habían quedado en Palestina y se hallaban allí mejor que ellos. Este desprecio se concentraba especialmente sobre los *samaritanos,* considerados como traidores a la sangre y a la religión de los Padres.

También la *piedad* de los judíos del exilio había adquirido un tono totalmente nuevo. Ciertamente ellos no podían dirigirse al templo de Jerusalén para ofrecer sus sacrificios, pero había algo que podían hacer en su cautiverio: demostrar su fidelidad a Dios con el *exacto cumplimiento de la ley* y de las prescripciones religiosas. Precisamente frente a los vencedores babilónicos, que adoraban las divinidades paganas, ellos querían atestiguar la propia superioridad religiosa y la fidelidad a Yavé. En medio de los paganos babilónicos se sentían continuamente incitados al cumplimiento escrupuloso de la ley, para el que había particularmente hecho un llamamiento también el profeta Ezequiel.

Mas en los exilados estaba vivo, sobre todo, el *deseo de un futuro reino judaico,* por medio del cual Yavé habría manifestado su potencia sobre los soberanos y los pueblos paganos. A los deportados no sólo los animaba un vago deseo, sino una fe firme en que llegaría el día de Yavé, en el cual el reino de David se restauraría e Israel tendría nuevamente un espléndido papel directivo, como en los tiempos de los grandes reyes, David y Salomón. La cautividad podía durar todavía más y ser más dolorosa, pero un día Israel se convertiría en faro para todas las naciones. Ciertamente, también se pensaba en cómo finalizaría la cautividad babilónica. ¿No era obvio pensar en *Moisés* y en las prodigiosas gestas de Yavé, transmitidas con la historia del *éxodo de Egipto?* Los judíos exilados esperaban, ciertamente, signos y milagros portentosos con que Yavé habría abierto de par en par las puertas de la libertad y allanado el camino del retorno. Durante largos años el pensamiento y la oración de los piadosos judíos se habían saturado de esperanzas grandiosas y quizá de ilusiones religiosas. Aguardaban una señal de la potencia de Yavé, que habría aniquilado a los babilonios y designado a los judíos como vencedores y dominadores del futuro.

Mas todo se desarrolló de manera bien diversa a como había soñado su fantasía. En el año 539 el rey persa Ciro conquistó Babilonia sin lanzar siquiera una flecha. Todo se desarrolló también demasiado pacíficamente, sin el toque potente de las trompetas de Yavé. Cuando,

en el 538, Ciro publicó su edicto de liberación y la repatriación de los judíos pudo darse sin una intervención directa de Yavé, muchos de ellos experimentaron un verdadero *shock* como consecuencia de la *desilusión sufrida.* Era como si Yavé ya no fuese necesario, dado que un soberano terreno, y además pagano, reabría a los judíos la vía de acceso a Jerusalén, basándose en consideraciones puramente humanas. Ellos habían soñado una hora de la liberación bien diversa, circundada de esplendor y llena de la gloria de Yavé. La realidad histórica era más modesta, prosaica y casi sin Dios. De las narraciones bíblicas se deduce que los judíos debieron debatirse contra este escándalo religioso, hasta que lograron neutralizarlo haciendo de Ciro un instrumento en las manos de Dios y tributándole hasta el título honorífico de «Ungido de Yavé» (Is 45,1) en una *apología edificante.*

La marcha por el desierto de las tribus israelitas había sido aureolada de milagros, mientras que ahora el camino del retorno carecía completamente de ellos. No existió la soñada *via triunfalis,* ni la esperada acogida jubilosa en la patria. El país estaba devastado, las ciudades destruidas y a los repatriados se los miraba con recelo. Pero debían todavía venir las desilusiones más grandes. Los judíos repatriados del exilio babilónico se consideraban como el Resto, santo y ortodoxo, purificado en el crisol de la deportación, del cual debía surgir el reino mesiánico. Por esto se conservaron separados de los que habían permanecido en la patria y, sobre todo, de los samaritanos. A los que volvieron les estaba prohibido acoger a los samaritanos en la comunidad de fe, y del hecho de que no permitieron a los samaritanos *participar en la reconstrucción del templo de Jerusalén* (Esd 4,1-5), se deduce hasta qué punto estaban influenciados por la *creencia en la elección.* Los samaritanos, a su vez, se vengaron, retardando la construcción del templo con intrigas y calumnias al rey de Persia (Esd 4,6-17).

El hecho de que el sueño de un nuevo y gran reino judío, destinado a convertirse en el centro de la política mundial, resultara irrealizable, provocó una profunda *crisis religiosa. El sueño de un nuevo reino davídico era una utopía,* por ahora políticamente irrealizable. Yavé ¿no era ya poderoso como antes? La expiación del exilio babilónico parecía resultar vana. La piedad no era recompensada (Is 58,3). El espectáculo de los gentiles, a quienes les salían mejor las cosas que al pueblo de Dios (Mal 3,14 y ss), constituía una especie de pesadilla para los piadosos judíos. Después de todas estas desilusiones, ¿cómo podían creer todavía en el reino mesiánico universal del fu-

turo? ¿No era esto un débil alivio o quizá sinceramente una consolación utopística?

b) **Teología y comunidad del culto bajo Nehemías y Esdras**

Las únicas fuentes que informan sobre el primer siglo que sigue al exilio, son los dos libros de Esdras, el segundo de los cuales es también llamado libro de Nehemías.

Tras una primavera religiosa, que culminó en la consagración del templo de Jerusalén, celebrada el año 515 (Esd 6,15), el fervor religioso parece haberse extinguido pronto. Las *desilusiones de los repatriados* eran demasiado grandes. También la tensión con los samaritanos parece haberse agudizado. Mas parece que bien pronto surgió una violenta oposición, aun entre los mismos repatriados, en cuanto que, de un lado, estaban los defensores del ideal de la piedad y de la fe alcanzadas en el exilio babilónico y, de otro, los que estaban dispuestos a la inteligencia y a la tolerancia en las relaciones con los gentiles.

En esta dialéctica religiosa es menester colocar a Nehemías y a Esdras, ambos descendientes de familias judías exiladas en Babilonia y, por tanto, *defensores rabiosos del judaísmo ortodoxo babilónico*. Siguiendo el orden cronológico de su aparición en Palestina, deberá nombrarse primero a Nehemías y después, en un segundo tiempo, a Esdras.

Nehemías.—Nehemías, que como judío en la corte del rey persa Artajerjes gozó de una posición elevada (Neh 2,1-4), se dirigió a Jerusalén hacia el año 445 a. C. Era un *gran organizador* político y religioso, que aspiraba a ofrecer la seguridad política a los repatriados. Por obra suya la Judea fue erigida en provincia autónoma y hecha independiente de Samaria. Además, bajo la dirección de Nehemías, se reconstruyeron en poco tiempo los muros de Jerusalén (Neh 4,11-44). El creó los presupuestos externos para la obra de Esdras.

Esdras.—Esdras, que llegó a Jerusalén el año 423 a. C., era, al igual que Nehemías, un judío de alto rango, que alcanzó el oficio de secretario de estado para los asuntos religiosos de los judíos en la cancillería del rey de Persia (Esd 7,12.21). Esdras creía tener la misión de reanimar la confianza y la vida religiosa en la *comunidad del templo*

de Jerusalén. En las medidas tomadas por él, se refleja claramente la inclinación por la *religión de la Ley y de la Torá,* que se encuentra también en la piedad judaica del exilio. Dignos de notarse y profundamente simbólicos son los episodios de la lectura pública de la Torá (Neh 8,1 y ss) y de la renovación de la alianza (Neh 10,1 y ss), realizados por Esdras.

¿Cuáles son los *problemas religiosos* a los que Nehemías y, sobre todo, Esdras trataron de dar una respuesta?

Nehemías se empeñó en obtener la erección de la provincia administrativa autónoma de la Judea, que era ciertamente independiente de Samaria, pero seguía siendo siempre un estado vasallo de los persas. En la constelación política de aquel tiempo, una completa independencia era, por el momento, imposible. Nehemías había obtenido todo lo que era posible obtener. Al sacerdote Esdras le tocó la difícil tarea de superar un problema religioso de grueso calibre, que no dejaba en paz a los repatriados. Se trataba de hacer comprender a todos que la idea *de un nuevo reino de David políticamente independiente* era irrealizable y ofrecer, al mismo tiempo, *las bases y los motivos religiosos para una nueva solución política.* Los judíos venidos de la cautividad babilónica debían convencerse de que, al menos por entonces, la independencia de la Judea no habría sido alcanzada. Pero «el pueblo de Israel» ¿estaba inseparablemente ligado con la independencia política o *podía también existir* sin ella? Esdras ha fecundado y valorizado las ideas que eran ya corrientes entre los judíos del exilio: existe «un pueblo de Israel» independiente de la autonomía política, aún bajo la opresión y a pesar de la pérdida de la independencia. Lo que es decisivo para su existencia, no son la potencia y la independencia política, sino la *fidelidad a Yavé*, que se manifiesta en la escrupulosa observancia de la Ley. Los israelitas fieles a la Ley son los verdaderos miembros del pueblo de Israel. De este modo, Israel se retira de la competencia política con las potencias mundiales. «La Ley viene a ser una grandeza absoluta de una validez sin presupuestos, independiente del tiempo y de la historia... A causa de esta separación radical, el pueblo de Israel se ha hecho sospechoso, más bien odioso, a los otros pueblos» (Gerhard von Rad) (1). En las guerras macabeas y en las diversas insurrecciones judías contra los dominadores extranjeros,

(1) GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 98.

que volvieron en seguida a inflamarse cada vez más, aparece claramente cuán penosa fue esta *nueva orientación religiosa* para el pueblo, ya que estaba en abierto conflicto con su elevada conciencia de la libertad. El pueblo de Israel tentó repetidamente dar la vuelta a la rueda de la historia e instaurar un reino de David políticamente independiente. Mas el plan divino del «pueblo de Israel» no estaba destinado a realizarse en el campo político.

c) **La literatura sapiencial**

Además de la Ley, algunas narraciones edificantes *(midraschim)* y una literatura sapiencial, espiritual y estilísticamente singular, debían ofrecer a los piadosos judíos incitaciones de carácter afectivo para su fidelidad a Yavé, su vida personal y comunitaria y la solución de problemas religiosos.

Los clásicos midraschim del Antiguo Testamento son:

el libro de *Rut,*
el libro de *Tobías,*
el libro de *Jonás,*
el libro de *Ester,*
el libro de *Judit.*

Estas obras son «una meditación y actualización didáctica y edificante de una tradición» (Alfons Deissler) (2), en que los acontecimientos históricos y los datos geográficos son tratados no raras veces con una extraordinaria libertad. Con mucha frecuencia ya no es fácil encontrar el núcleo histórico. El autor bíblico se propone expresar de modo eficaz un mensaje ético-religioso. Lo que *Friedrich Stummer* (3) escribe acerca del libro de Judit, es decir, que «debe renunciarse a ver en él una narración histórica en el sentido riguroso del término», vale también para los otros *midraschin.* La atribución de un texto bíblico al género literario de los *midraschim* no comporta enteramente una desvalorización, sino más bien confirma que Dios ha hablado a los hombres «en diversas formas» (Heb 1,1). «El divino Espíritu, que sopla donde quiere y como quiere, no ha desdeñado servirse también del

(2) ALFONS DEISSLER, *op. cit.,* p. 22.
(3) FRIEDRICH STUMMER, *Geographie des Buches Iudith,* Stuttgart 1963, p. 22.

género del *midrasch*» (Alfons Deissler) (4). Este dato exegético tiene como consecuencia que, en el mensaje bíblico, los *susodichos midraschim deben quitarse del marco histórico* para colocarlos en la categoría que les pertenece, o sea, en la literatura de edificación, que está en muy estrecha relación con la literatura sapiencial. Dios puede comunicar las profecías mesiánicas aun en un *midrasch,* como manifiestamente se deduce de la aplicación que del libro de Jonás hace Cristo (Mt 12,40).

Los Salmos,
el libro de los Proverbios,
el libro de Job,
el Cantar de los Cantares,
el Eclesiastés o Cohelet,
el Eclesiástico o «Sabiduría de Sirac».

La literatura bíblica de los *midraschim* y la de carácter sapiencial tratan de suministrar una exhaustiva *respuesta teológica a los interrogantes sobre la fe y a los problemas existenciales del judaísmo postexílico.* Los temas principales son los siguientes:

— Yavé no es un Dios nacional judío que no se preocupa de los paganos. *Yavé es un Dios universal,* el Dios de todos los pueblos. Todas las naciones, por tanto, son invitadas a la comunidad de salvación de Yavé y pueden tener parte en la promesa de Abrahán. El «nuevo pueblo de Dios» es más grande que el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. *En el libro de Jonás,* por ejemplo, se reprocha el mezquino fanatismo y egoísmo judío. *El libro de Rut,* con su alusión a David, intenta decir una palabra conciliadora en la «cuestión de los matrimonios mixtos» y de la adoración de Yavé por los paganos. Los hombres de las otras naciones pueden acercarse a Yavé, a semejanza de Rut, la antepasada de David.

— *Quien observa fielmente la Ley,* permanece miembro del pueblo de Dios aun en medio de los paganos, como prueba el *libro de Tobías.* Este no renegará de la propia fe y podrá estar seguro de la bendición divina en todas las pruebas y sufrimientos. Además, el libro de Tobías inculca la observancia del cuarto mandamiento y profundiza teológicamente en la angeleología.

— *El libro de Job* y también *el Eclesiastés* intentan ofrecer una respuesta al atormentador interrogante referente al dolor del justo *(problema de la teodicea).* Los sufrimientos de los justos son pruebas que el amor de Dios manda a los hombres. El desaliento y el escepticismo religioso, provocados por el éxito de los paganos, encontraban así la respuesta de la fe.

---

(4) ALFONS DEISSLER, *op. cit.,* p. 22.

d) Los motivos religiosos de las guerras macabeas

Mientras el primer libro de los Macabeos describe la resistencia opuesta en los años 175-135 a. C. por los judíos a la ley contra el seléucida Antíoco IV Epifanes rey de Siria, el segundo libro refiere sólo una parte, o sea, el período comprendido entre el 175 a. C. y la victoria de Judas Macabeo sobre el general sirio Nicanor, ocurrida en el 163 a. C.

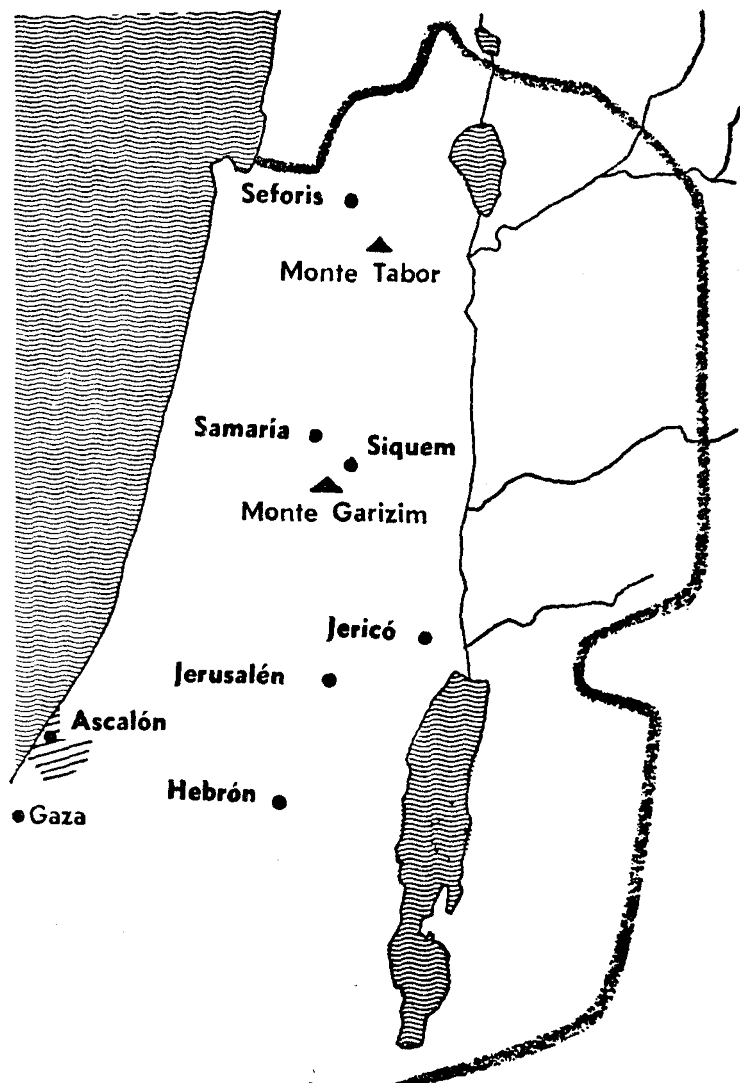
Como base de los dos libros de los Macabeos, están *dos principios religiosos fundamentales:*

— *Afirmación de la religión de la Ley y de su cumplimiento sin compromisos.* En un ambiente pagano es inadmisible el conformismo prudente, pero que, en definitiva, desprecia la fe de los Padres, y no puede haber sino una exacta observancia de la Ley judaica. *La religión de la Ley y de la Torá* se pone, por tanto, de modo innegable, en primer plano. El judío que vive entre paganos y es perseguido por ellos, debe estar dispuesto al martirio, como el viejo Eleazar y la madre de los siete hermanos macabeos, antes de transgredir una sola de las prescripciones impuestas por la religión de Yavé.

— *El sueño de la restauración del reino de David.* Tras siglos de dominación extranjera, los judíos del tiempo de los macabeos lograron finalmente realizar el sueño de la independencia política: *la independencia y la autonomía de Israel,* que no existía ya desde el tiempo de la destrucción de Jerusalén en el 586, habían vuelto a ser, por primera vez, una magnífica realidad (142-63 a. C.). Grandes esperanzas estaban ligadas al reino de los asmoneos, como se llamaron más tarde los macabeos, conforme a su origen. Mas fue una *trágica equivocación,* una tentativa desgraciada, dar la vuelta a la rueda de la historia y hacer recomparecer al pueblo de Israel en la escena política. El nacionalismo judío se persuadió con pena, como se deduce del idealismo y del heroísmo de las guerras macabeas, de que, según los planes de Dios, el pueblo de Israel no debía ya desenvolver función alguna política en la historia del mundo.

e) Indicaciones metodológicas

El período comprendido entre el retorno del exilio babilónico y la llegada del Mesías, debe presentarse como una época en que, por un lado, *la religión israelita se entumece en una religión legalística* y, por



PALESTINA EN TIEMPO DE LOS MACABEOS

otro, el pueblo hebreo no renuncia todavía al sueño de un «nuevo» reino de David.

Los dos motivos temáticos:

de la *religión legalística* y
del *nacionalismo judío*

son todavía ampliamente eficaces y operan una restricción de la religión y de la piedad judías junto con un agudizamiento de la resistencia política contra toda dominación extranjera.

16. LAS ESPERANZAS MESIANICAS DEL JUDAISMO TARDIO

Después de la breve llamarada de la libertad y de la independencia judía, encendida en el reinado de los Macabeos (142-63 a. C.), el pueblo hebreo perdió la propia autonomía. Esta miseria política ha despertado, sin embargo, nuevas fuerzas religiosas, intensificando y restringiendo la interpretación y la observancia de la religión de la Ley, inflamando más apasionadamente el nacionalismo judaico y suscitando una febril esperanza del reino y del Salvador mesiánico. La característica de esta época es una profunda fe en la elección de Israel y en el inminente *advenimiento del reino mesiánico.* El clima religioso y político estaba determinado por la certeza, a un tiempo acongojada y alegre, de que dentro de poco en Israel acontecería un hecho importante.

a) Penitencia y bautismo de penitencia como preparación de la era mesiánica

Asoma siempre la idea que había ya consolado a los deportados de Babilonia. Los dolores de este mundo son pruebas de la fe en Yavé y ocasiones de expiación y de penitencia para hallarse puros en el día de Yavé. Es necesario preparar el camino al nuevo reino de David con la más áspera penitencia. En la época postexílica, la cadena de los penitentes y de las comunidades de penitencia es ininterrumpida, comenzando por los *Hassidim* (píos) del tiempo de los Macabeos (1 Macabeos 2,29 y ss; 31,41), que se retiraban a las cavernas de Judá, para llegar, a través de las numerosas *comunidades penitenciales apocalípticas,* hasta los *esenios* y los *religiosos de Qumran,* que se definían expresamente como los «penitentes de Israel». En el mensaje de aquella época, transmitido por los escritos extrabíblicos, resuena continuamente la exhortación de Isaías:

«Preparad en el desierto para Yavé un camino» (Is 40,3), la cual fue recogida también por el último predicador de penitencia, *Juan Bautista* (Mc 1,2 ss; Lc 3,3 ss; Mt 3,1 ss).

Especialmente los esenios se consideraron como los *correos del reino mesiánico,* aplicándose el texto citado de Isaías (Is 40,3). Del influjo ejercido por Juan Bautista, respecto al cual el evangelista Marcos nos dice: «Y todos los de la región de Judea y los de Jerusalén acudían a él, para ser bautizados en el río Jordán, confesando sus pecados» (1,5), se deduce que el llamamiento reiterado y cada vez más insistente a la penitencia no sólo encontraba eco en círculos reducidos. Las excavaciones del *monasterio de Qumran, en el mar Muerto,* destruido definitivamente el año 68 d. C., han confirmado además que en aquella época hubo un gran movimiento bautismal. Las jofainas descubiertas en las ruinas de Qumran servían para las abluciones rituales y también para la frecuente administración del bautismo de penitencia.

Cuando el pueblo judío vivía en la convicción de que el advenimiento del gran reino mesiánico era inminente, amplios sectores del pueblo escucharon y siguieron con santa y angustiada prontitud la *llamada a la conversión:* «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos» (Mt 3,2).

b) Agudizamiento del legalismo

Una característica típica de esta época es también la sobrevaloración de la Ley, de la Torá y de la extraordinaria exactitud con que *se transmitía y transcribía el texto sagrado.* Ni siquiera la más pequeña letra, ni siquiera una jota o un ápice debía perderse. Los hebreos se habían agarrado desesperadamente a la letra de los libros sacros desde el tiempo de Esdras. Precisamente porque faltaban los Profetas y se había bloqueado el dinamismo de la palabra de Dios, ellos se aferraban más fielmente a la palabra escrita. Se hacían copias esmeradamente de la sagrada Escritura, como lo han demostrado las mesillas y los pequeños tinteros hallados en Qumran. La palabra de Dios era estudiada con una infatigable perspicacia, para no omitir ni un mandamiento o una prohibición. Había comenzado la *época de los escribas y de los doctores de la Ley.* El que conoce la Ley y la cumple exactamente es un justo ante Yavé y prepara el camino al futuro reino mesiánico.

c) La figura del Mesías

La fe de los justos y piadosos judíos, así como las ansias de los nacionalistas, se concentraban en el advenimiento del reino mesiánico. Se afirmaba cada vez más la *idea apocalíptica del fin de los tiempos* (1), de la venida del profeta Elías (Mal 3,23) y de la próxima llegada del reino de Dios. A través de la oración y del pensamiento de los justos del Antiguo Testamento vibra la firme esperanza en la inminencia de un gran acontecimiento. La plegaria del anciano *Simeón* en el templo de Jerusalén (Lc 2,29 y ss) es toda ella una ansiosa espera de la «redención de Israel» (Lc 2,25). Es indudable que, en el judaísmo tardío, el *mesianismo veterotestamentario* ha tomado las tonalidades más dispares. La figura del Siervo de Dios doliente (Is 53,1-12) «ha encontrado en el mismo Antiguo Testamento un eco sorprendentemente reducido» (Rudolf Mayer) (2). La psicología del pueblo judío, oprimido y deseoso de libertad, encontró el modo de consolarse con el pensamiento de un *Mesías liberador,* que restauraría el reino de David. Los rollos de Qumran han ofrecido una perspectiva completamente nueva sobre las concepciones del Mesías en la época inmediatamente precedente y siguiente al nacimiento de Cristo. En ellos se refleja la ruina del mundo religioso y político de la época postexílica. No se perfila ya sólo la figura de un Mesías, sino que se habla de dos:

un *Mesías sacerdote* (Mesías ben Joseph)
un *Mesías laico* (Mesías ben David).

Mas, después que el Mesías ben Joseph haya caído en batalla contra sus enemigos, el *Mesías ben David* vendrá a ser el instrumento con que se instaurará y cumplirá el reino de Dios.

Al Mesías laico de la casa de David, que, en un primer tiempo, es un guerrero y un juez, se le conferirá el sacerdocio por gracia divina. Así, él llegará a ser el jefe espiritual del nuevo reino y reunirá nuevamente en sí el poder político y religioso, demasiado tiempo separados.

Por muy diversas que pudieran ser las concepciones mesiánicas del judaísmo tardío, en todas se mantenía viva la *fe común* en un reino que no podía ser una idea separada del tiempo o una máxima moral, sino un *acontecimiento único y decisivo, que se realizaría en el tiempo*

(1) Apocalipsis significa «revelación».
(2) Rudolf Mayer-J. Reuss, *Qumranfunde und die Bibel,* Regensburg 1959.

y en la historia, en el espacio y en la forma. El modo como se concebía este reino era muy diferente. Casi siempre la esperanza del pueblo judío, políticamente sometido, se agarraba a la idea de un Mesías que, junto con el reino de Dios, restauraría también visiblemente el reino de David en el esplendor de la libertad.

> «Ha empleado la fuerza de su brazo;
> ha confundido a los engreídos
> en el pensamiento de sus corazones.
> Ha derribado a los poderosos de sus tronos...
> Ha recibido a su siervo Israel,
> acordándose de su misericordia,
> como había dicho a nuestros padres,
> en favor de Abrahán y su descendencia para siempre» (Lc 1,51 y ss).

Ideas análogas acerca de la obra del Mesías se encuentran en los célebres *rollos de la secta de Qumran.*

En el Antiguo Testamento, Dios ha anunciado un mensaje que era mayor que el mismo Antiguo Testamento. La gran *sorpresa* que Dios preparaba al pueblo de Israel, y contra la que éste habría debido siempre debatirse, era que un día se podría decir del Mesías que «se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo... y se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,7 y ss). Por esto se oye siempre la pregunta dirigida a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?» (Mt 11,3). «¿Hasta cuándo nos has de tener en vilo? Si tú eres el Cristo, dínoslo claramente» (Jn 10,24).

TERCERA PARTE

JESUCRISTO, MESIAS Y KIRIOS

1. JESUCRISTO, ¿HISTORIA O LEYENDA?

La exégesis neotestamentaria no ha alcanzado nunca un desarrollo tan considerable, en el campo católico y en el campo protestante, como en nuestro siglo. Lo que antes se presentaba casi exclusivamente en los libros y en las revistas bíblicas o teológicas, hoy se ha hecho accesible, incluso al gran público, a través de las deliberaciones del concilio Vaticano II, con la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (18 de noviembre de 1965). Un primer esquema no logró la mayoría de votos y ha dado origen a profundas discusiones, en que se han manifestado las diversas posiciones de la exégesis y de la teología bíblica. No se puede negar que, tanto en las publicaciones como también en las sesiones conciliares, *sopla un aire nuevo*. El *mensaje bíblico* se encuentra en una apertura tanto científica como pastoral. Se abren nuevos horizontes y se abandonan las viejas posiciones. El *radicalismo* a ultranza, que se niega a admitir que «es necesaria la máxima prudencia y circunspección en el uso de las publicaciones acatólicas, así como en aceptar sus resultados y sus teorías» (cardenal Bea), camina con paso igual al del *conservadurismo* tradicionalista, que rechaza por principio toda novedad.

Frente a una situación de este género, no faltan las voces que acusan a la exégesis católica de ir a remolque y de verse obligada a recuperar y reelaborar muy de prisa lo que ya, desde hace decenios, constituye el indiscutible patrimonio de la teología protestante. No pocas veces se expresa también la opinión según la cual las *muchas disposiciones restrictivas de la Pontificia Comisión Bíblica* habrían obstaculizado la exégesis católica en sus movimientos y, sólo desde hace pocos decenios, se encontraría en condiciones de trabajar libremente en una atmósfera propicia.

Mas esto no significa enteramente que ahora se permita aceptar con

ligereza todo lo que hace algunos decenios se consideraba inadmisible. «Cuidémonos bien de dar la impresión de que se pueda aceptar en la investigación católica todo o casi todo lo que es inherente a la crítica literaria, a la historia de las formas y lo que, de modo especial, se aplica a los Evangelios. No nos comportemos ahora como si estas escuelas y teorías, que a su tiempo combatieron tan violentamente los católicos, en el fondo tuvieran razón y hubiera faltado, por parte de los católicos, sólo un poco de libertad y de coraje para reconocerlo» (cardenal A. Bea).

El punto focal de las actuales discusiones sobre el Nuevo Testamento lo constituye el problema del Jesús histórico y del Cristo kerigmático. No existe un método bíblico —bien sea el de la historia de las formas, de la desmitologización o de la historia de la redacción o de la tradición— que no se interese por este problema central y no ofrezca una solución. Para afrontar la figura de Cristo, tal como se presenta en el Nuevo Testamento, y estudiar el contenido de sus afirmaciones, se invocan los métodos más dispares. El problema más urgente es saber qué encuentra realmente en las escrituras neotestamentarias y, sobre todo en los cuatro Evangelios, el lector moderno. Ahora ya saben todos que las narraciones relativas a Cristo son testimonios de segunda (Apóstoles) y aun de tercera mano (discípulos de los Apóstoles, como Marcos y Lucas). En los Evangelios, pues, se refleja la experiencia de terceros. De aquí surge obstinadamente el grave problema de saber si Cristo ha sido «realmente» tal como es descrito. ¿No podría suceder, se objeta, que la veneración de los seguidores de Jesús haya rodeado su figura con el áureo nimbo de la divinidad sólo en una segunda época? ¿No podría suceder que, en la memoria de sus fieles, Cristo haya sido «elevado» hasta devenir un Mesías, un Redentor y un Salvador, mientras que el Jesús histórico de Nazaret era un simple predicador ambulante, un gran profeta… y nada más? Los Evangelios nos ponen en contacto con «el Cristo de la fe» de las primitivas comunidades cristianas. Pero el «Jesús de la historia», el Jesús anterior a la Pascua, ¿ha sido verdaderamente así como le han descrito a continuación? ¿Es posible por vía ordinaria penetrar más allá de la *envoltura de la experiencia pospascual,* para individuar la figura del Jesús histórico, tal como se presentaba antes de la resurrección? ¿Podemos remontarnos del «Cristo de la fe» al «Jesús histórico», o debemos reconocer que «no podemos ya saber casi nada de la vida y de la personalidad de Jesús

porque las fuentes cristianas no se han preocupado de ello»? (Rudolf Bultmann).

Ethelbert Stauffer ha caracterizado agudamente la actual problemática de la teología neotestamentaria con las palabras siguientes: «Las investigaciones sobre Jesús se encuentran a cada paso con dos objeciones. La primera es que la *cuestión del Jesús histórico es insoluble.* La segunda es que la *cuestión del Jesús histórico no tiene importancia alguna*».

Para poder comprender y apreciar dignamente la moderna problemática de la exégesis neotestamentaria, es necesario hacer un breve *recorrido por la historia de los estudios sobre Jesús.* Demostraremos, por medio de algunos ejemplos explicativos, que muchos problemas actuales son *cuestiones que el pasado ha dejado sin solución,* y parece que compete a nuestro tiempo *superar los resultados obtenidos por la exégesis hasta ahora.* Mas hoy es necesario también reconocer que, a pesar de los muchos errores y confusiones, se han logrado nociones preciosas, sin las cuales el progreso y la altura alcanzados por la exégesis moderna habrían sido francamente inconcebibles.

La herencia de los siglos pasados

Desde los siglos XVII y XVIII los estudios sobre el Antiguo y sobre el Nuevo Testamento han demostrado, cada vez más claramente, que la Biblia no constituye una unidad literaria, sino que presenta *señales de diversos períodos de desarrollo y de evolución teológica.* En su calidad de libro, la Biblia tiene una historia; en otras palabras, en los textos bíblicos se ha depositado un proceso literario extraordinariamente largo. Una vez asegurada esta convicción, surge el problema de saber si incluso en la figura de Jesús en el Nuevo Testamento aparecen tales estadios evolutivos. ¿No podría suceder que detrás de las *coloraciones y los retoques de una época posterior* se escondiese una figura de Jesús cuya simplicidad originaria ignoran los cristianos? ¿No podría darse que el Jesús real, no retocado, fuese completamente diverso de como le han pintado los redactores posteriores?

En el camino escabroso de las investigaciones modernas sobre Jesús se mencionan:

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768):

En sus *Wolfenbüttler Fragmenten*, parcialmente publicados por *Gotthold Ephraim Lessing*, Reimarus demuestra un notable interés por el Jesús histórico. Por eso se propone «separar completamente lo que los Apóstoles presentan en sus escritos de lo que Jesús mismo ha realmente enseñado y declarado durante su vida». Contrariamente a la opinión de los estudios modernos, Reimarus estaba profundamente convencido de que era posible *extraer* al menos algún vestigio del *Jesús histórico* de las coloraciones y dorados de los Evangelistas. El dirigía todo su interés al «Jesús de la historia», al que quería liberar de las superestructuras de la fe y de la piadosa fantasía. Una posición totalmente diversa fue la que tomó en sus estudios sobre Jesús.

David Friedrich Strauss (1808-1874):

Su obra, en dos volúmenes, *Das Leben Jesu, kritisch bewertet* (publicada el año 1835-36), no se ocupa del Jesús histórico. Según D. F. Strauss, quien pretendiera llegar a la historia verdadera a través del Jesús bíblico no conseguiría nada. Para él, la historia de Jesús contenida en el Nuevo Testamento es una *colección de mitos religiosos.* Por esto los Evangelios «no son otra cosa que revestiduras con carácter histórico de las ideas del cristianismo primitivo, formadas preterintencionalmente en la leyenda poética». El interés, pues, se aleja de la persona histórica de Jesús para pasar a las ideas y a los mitos cristianos de los orígenes. D. F. Strauss ha observado, además, que la proliferación mítica se hace tanto más lujuriante cuanto más tardía es la época de formación del escrito neotestamentario. Por esto él distingue netamente los *Sinópticos* (Mateo, Marcos y Lucas) de *Juan,* que para él habría sido el representante de una forma del mito ampliamente avanzada. Digna de particular relieve es su observación, conforme a la cual Juan habría transmitido en la figura de Jesús su lenguaje y su pensamiento, de forma que Jesús sería propiamente el portavoz de un mensaje «joánico», más bien que de su mensaje personal.

Una posición coherentemente histórica es la que nuevamente toma

Ferdinand Christian Baur (1792-1860):

Este pone el Nuevo Testamento en *relación con la historia del cristianismo primitivo.* Según este autor, las diversas corrientes, disputas y

etapas religiosas no habrán pasado sin dejar huella, pero han sido depositadas de modo comprobable en los escritos neotestamentarios. F. C. Baur llega a descubrir gradualmente que en el Nuevo Testamento hay una dinámica evolutiva promovida, según él, por causas puramente internas. El sostenía que para la exégesis de un texto neotestamentario era de una importancia fundamental *situar el texto mismo en la fase correspondiente de la evolución del cristianismo primitivo.* En el mensaje bíblico se reflejan tanto los fines del autor como las necesidades, las preocupaciones, la piedad y la liturgia de las comunidades cristianas primitivas. Por esto a través de la tradición, transmitida por el Nuevo Testamento respecto a Jesús, se traslucen las etapas religiosas por las que ha pasado la joven cristiandad. De F. C. Baur a la

Escuela de historia de las religiones,

que confrontaba a Jesús y los textos neotestamentarios con la *vida religiosa del antiguo Oriente,* no hay más que un paso. A esta escuela le gustaban las analogías y creía poder suministrar una importante aportación a la *historicidad de Jesús* cuando conseguía demostrar que los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento *se encuadraban en la vida del Oriente antiguo.* Desde el mito, el péndulo volvía a la historicidad, a la pura historicidad, pues así se reducía a Jesús de Nazaret al nivel de un maestro y de una profeta de la humanidad. Jesús es considerado como uno de tantos, aunque se le reconozca como una etapa muy importante de la evolución religiosa de la humanidad.

La escuela escatológica:

Esta tiene en Albert Schweitzer un conspicuo representante y constituye un momento particularmente interesante de las investigaciones modernas sobre Jesús. Una vez más se somete a un análisis minucioso *el ambiente histórico de Jesús.* Se atribuye una importancia particular a la *apocalíptica judía,* de la que Albert Schweitzer ve dimanar las corrientes decisivas del mensaje de Jesús. Según él, Cristo habría estado, *con su anuncio de la llegada del reino de Dios,* bajo la atormentadora expectación del *fin inminente.* Estando tan apremiado por la aproximación del fin, Jesús habría renunciado a pensar no sólo en un futuro lejano, sino también en la fundación de una Iglesia. Todo lo que El ha hecho y enseñado está bajo la pesadilla del próximo fin. Jesús en-

señaba, pues, una típica *moral ad interim,* que intentaba llamar de nuevo al pueblo a la penitencia y a la conversión en los pocos días que todavía quedaban para vivir.

Con su interpretación escatológica de la vida de Jesús, Albert Schweitzer ha suscitado aprobaciones apasionadas y violentas protestas. Por obra suya, los estudios sobre Jesús han sido conducidos desde las regiones llanas de la historia literaria y de la historia de las religiones hacia las ásperas cumbres de la exigencia teológica. Demostrando inequívocamente que aquel Jesús, que algunos querrían enmarcar en un restringido ámbito espacial-temporal, en realidad no existe, Albert Schweitzer ha impreso un importante cambio de rumbo a la exégesis futura. *El Jesús elaborado por la escuela de la historia de las religiones no ha existido jamás.* De él escribe Albert Schweitzer: «El Jesús de Nazaret, que se ha presentado como Mesías, ha anunciado la moral del reino de Dios, ha fundado el reino de los cielos y ha muerto para conferir a su obra una consagración, es una figura inexistente, que ha sido delineada por el *racionalismo,* vivificada por el *liberalismo* y cubierta con una vestidura histórica por la teología moderna... No es lícito sacar el elemento nuclear permanente y eterno de la naturaleza de Jesús de las formas históricas en que se ha ejercido e insertarlo en el mundo como un agente animado. La historia se ha fatigado inútilmente en esta empresa. Como una planta florece espléndidamente mientras germina en el terreno, pero arrancada de su *humus* se marchita y resulta irreconocible, así ocurre con la figura histórica de Jesús, cuando se la aparta del fondo de la escatología, con la pretensión de aferrarla como una grandeza atemporal. *El elemento eterno y permanente de Jesús es totalmente independiente del conocimiento histórico* y sólo puede ser comprendido en virtud de su Espíritu, operante actualmente en el mundo».

Junto con la escuela escatológica, pero partiendo de una posición completamente diferente,

Martín Kähler (1835-1912)

ha combatido desde el 1892 contra la exégesis histórica, que quería destilar de los Evangelios un «Jesús histórico», en su obra *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* reeditada en Munich el año 1956. M. Kähler ha puesto de relieve cómo *los Evangelios no son un protocolo histórico* para una «vida de Jesús», sino

un anuncio y una confesión, un testimonio de la fe pascual en la mesianidad y en la divinidad del Crucificado. Indudablemente, este autor no se ha planteado una cuestión importante, es decir, si la fe pascual de los Apóstoles y de las primitivas comunidades cristianas estaba en una auténtica continuidad con el Jesús histórico, de suerte que la fe pospascual tiene su origen y su fundamento en la actividad histórica de Jesús, o bien es la experiencia del Cristo conmemorado, predicado y adorado por la devoción y la teología de las primitivas comunidades cristianas.

La Escuela de las formas,

cuyos principales representantes son *Karl Ludwig Schmidt, Martín Dibelius y Rudolf Bultmann,* se ha dedicado a esclarecer la importante interrogación que resuena inconscientemente en todos los estudios modernos sobre Jesús, es decir, si en la redacción actual del Nuevo Testamento se puede todavía encontrar la vida histórica de Jesús. De acuerdo con M. Kähler y *rechazando abiertamente el historicismo bíblico,* la Escuela de las formas llega (indudablemente con muchas variantes) a la conclusión de que para una reconstrucción de la historia y de la biografía de Jesús no sirve el Nuevo Testamento. La expresión *teología de la Comunidad* aparece en los escritos de la Escuela de las formas como una señal de un importante paso a nivel. El problema de saber qué formación o deformación ha sufrido el mensaje de Jesús en la teología de la comunidad cristiana primitiva, viene a ser el *punto neurálgico de las nuevas investigaciones sobre la figura de Jesús.* No han sido los escritores del Nuevo Testamento los que han creado la tradición sobre Jesús, sino las comunidades cristianas primitivas, su vida, su piedad, sus celebraciones eucarísticas y sus recuerdos religiosos. K. L. Schmidt escribe: «Todavía no se ha apreciado suficientemente la *importancia del culto cristiano de los orígenes* y de la praxis litúrgica en el desarrollo de la literatura evangélica». Los escritores neotestamentarios se habrían, pues, atenido a las ideas que las comunidades cristianas primitivas se habían formado respecto a Jesús. Su tarea consistió simplemente en recoger las noticias referentes a Jesús formadas por la teología de la comunidad y encuadrarlas en un esquema histórico, mediante una manipulación marginal. Por este motivo, Rudolf Bultmann sostiene que en el Nuevo Testamento se encuentra una serie de cuadros en miniatura sobre Jesús. La tarea de la exégesis

neotestamentaria sería precisamente sacar «un cuadro de la *historia de cada uno de los fragmentos de la tradición*». Según Bultmann, leyendo el Nuevo Testamento, se entra en contacto sólo con el «Cristo de la fe», el Cristo pospascual kerigmático. Pero es imposible saber si existe *una continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático.* Detrás del kerygma cristiano de los orígenes, detrás de la fe de las primitivas comunidades cristianas, no hay ningún problema retrospectivo. «La fe pascual no se ha preocupado de problemas históricos» (Rudolf Bultmann).

La desmitologización

Rudolf Bultmann cree también tener la misión de indicar a los hombres de hoy la vía directa para ir a Cristo, partiendo de la posición apenas descrita. Como verdaderos hijos de su época, los escritores neotestamentarios han expresado el mensaje de Cristo en un *mito ligado al tiempo y determinado por la situación en que ha nacido,* por la concepción del hombre y del universo, por el pensamiento y por la forma expresiva de la época. Mas es precisamente esta vestidura mítico-literaria, todavía no superada, la que hace difícil un encuentro directo e inmediato con Cristo. Se necesitaría, por tanto, someter el *mito bíblico a una interpretación existencial,* o sea, comprensible y realizable por el hombre moderno. Esto es posible sólo si se desmitologiza la verdad, o sea, si se la libera de las imágenes y expresiones míticas de que está revestida. Según Bultmann, éste sería el modo de abrir el camino a la *acción de Dios sobre los hombres.* El único factor determinante es la *decisión existencial de la fe,* para la cual no tiene importancia alguna la historicidad de Jesús.

Este recorrido ejemplificado sobre los problemas de la teología bíblica de ayer y de hoy, sólo demuestra cuán justa era la opinión de Ethelbert Stauffer, para quien existen dos objeciones con las que chocan todos los estudios modernos sobre la figura de Jesús: la cuestión del Jesús histórico es insoluble. La cuestión del Jesús histórico no tiene ninguna importancia.

b) Indicaciones para la orientación de la teología bíblica

Las tesis avanzadas por la teología bíblica moderna son múltiples y confusas. ¿Dónde está la verdad y dónde el error? Por esto los estu-

diosos se preguntan ansiosamente qué quedará de la sagrada Escritura, si la evolución procede siempre con el mismo ritmo. *En el desconcierto por el que está atravesando actualmente la teología bíblica se requiere coraje y humildad:* coraje para aceptar nociones nuevas e inusitadas, de las que no se ha oído jamás hablar en la enseñanza religiosa o en los cursos de teología desde hace muchos años, y también para sacudirnos las ideas anticuadas y enmohecidas, porque sólo el coraje de la verdad puede hacernos libres y eliminar muchas dificultades de fe, creadas como consecuencia de una interpretación insuficiente o errónea de la *Biblia; humildad para seguir dócilmente el magisterio eclesiástico y ponerse desinteresadamente al servicio de la palabra de Dios y de la salvación de las almas.* El que cree en el *dinamismo del Espíritu Santo,* perceptible en todos los siglos, permanecerá abierto a todas las corrientes queridas por Dios para una mejor comprensión de la sagrada Escritura y, al mismo tiempo, poseerá una intuición bastante fina para distinguir, a la luz del magisterio de la Iglesia, cuándo no se trata de una interpretación de la divina verdad, sino de orgullo humano y de crítica irreverente y disolvente. La verdad bíblica lleva siempre al descubrimiento de una mayor verdad divina. Gregorio VII, el célebre papa de Canosa, ha escrito, a propósito de esta disponibilidad hacia la verdad, las siguientes palabras dignas de consideración: «Cristo no ha dicho: "¡Yo soy la costumbre!", sino: "¡Yo soy la verdad!" Una costumbre, por muy antigua y familiar que sea, debe ceder el paso a la verdad».

c) Normas de la jerarquía eclesiástica

Desde que Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu,* del 30 de septiembre de 1943, delimitó bien el campo de trabajo de la exégesis católica acerca del estudio de la sagrada Escritura, en estos últimos años han aparecido los siguientes documentos eclesiásticos y conciliares referentes a la exégesis neotestamentaria:

Monitum del S. Oficio, del 20 de junio de 1961, sobre «La verdad histórica y objetiva de la Biblia».

Instrucciones de la Pontificia Comisión Bíblica: «Sancta Mater Ecclesia», del 21 de abril de 1964, sobre «La verdad histórica de los Evangelios».

Dei Verbum, constitución dogmática sobre la divina revelación, promulgada por el concilio Vaticano II el 18 de noviembre de 1965.

d) Orientaciones para la exégesis y el mensaje bíblico

De las discusiones de teología bíblica, en curso desde el comienzo del siglo XX, se pueden sacar las siguientes indicaciones para la exégesis de los escritos neotestamentarios y el mensaje en ellos contenido:

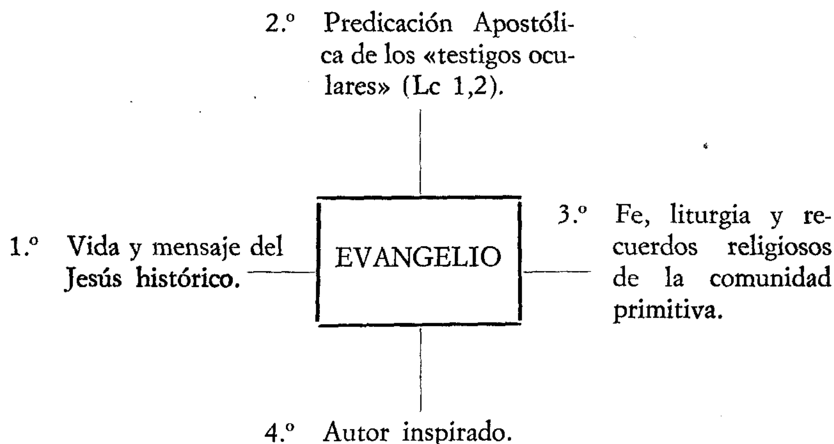
— *Los Evangelios no son protocolos históricos* en el sentido de la historiografía moderna, sino un género literario de tipo totalmente diverso. Tienen un carácter de anuncio y de confesión. El género literario de los Evangelios se opone, por tanto, a una exégesis puramente histórica. Los Evangelistas no pretendían escribir una *Vita Christi,* una biografía de Cristo, sino anunciar el mensaje con el que Jesucristo aspira a provocar una toma de posición y una decisión. «Hasta ahora, la ciencia neotestamentaria no se considera en condiciones de armonizar los diversos datos (de los Evangelios) en una sucesión convincente, aunque sólo sea de manera aproximada, y de explicar, por tanto, las perícopas, en conjunto y en particular, como relatos estrictamente historiográficos, protocolarios, que se preocupan de reproducir exactamente la experiencia en su calidad de acontecimiento real y realmente sentido» (Antón Vögtle).

— *A los Evangelios* (como también a los otros escritos neotestamentarios) *no se los puede separar de la fe de los orígenes y de la evolución teológica de las primitivas comunidades cristianas.* Antes de *los Evangelios escritos existía el Evangelio oral de la predicación misionera y del culto comunitario. La inserción* de los escritos neotestamentarios en la historia del cristianismo primitivo, *en correspondencia con cada una de las fases de ésta,* ofrece un apoyo precioso para conocer los orígenes y la exégesis de un texto. En el cristianismo primitivo hay una época de Marcos y una época de Juan. Entre las dos media *un amplio período de evolución religiosa,* que no ha discurrido totalmente exento de turbulencias. Lo que para el primero no constituía un problema, ha venido a ser para el segundo una preocupación abrasadora: baste recordar el levantamiento del gnosticismo antimaterialista, uno de los más poderosos rivales del cristianismo de los orígenes. En el cristianismo primitivo, el Espíritu Santo opera un progresivo ahondamiento de la divina verdad (Jn 16,12 y ss). A causa de esta evolución religiosa querida por Dios, no debemos maravillarnos si también *en los escritos neotestamentarios* se delinea un *proceso evolutivo.* En el Nuevo Testamento existe un *pluralismo teológico, rectamente entendido y realizado por el Espíritu.* Los Evangelios son el depósito de diversas teologías y de diversas cristologías.

— *A los escritores neotestamentarios* debe, pues, vérselos en el *ambiente religioso y en la situación histórica.* Los Evangelistas no eran teólogos de gabinete, solitarios y aislados, privados de todo contacto con la fe y la vida de las comunidades cristianas. Como dirigían su mensaje a comunidades bien definidas, judío-cristianas o pagano-cristianas, era necesario igualmente que respetaran la forma preliteraria de las tradiciones sobre Jesús, que se habían formado en la fe, en el culto, en la devoción a Cristo y en la conciencia religiosa de cada una de las comunidades. El Evangelista que, por ejemplo, hubiera puesto por escrito un *texto del discurso de Cristo en la última cena,* completamente diverso de la venerada tradición transmitida en la celebración eucarística de la comunidad a que se dirigía, habría chocado a los fieles y habría frustrado el fin de su mensaje: «En efecto, en la predicación que tiene por tema a Cristo pueden distinguirse: catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologías, plegarias y otras formas literarias semejantes, que aparecen en la sagrada Escritura y estaban en uso entre los hombres de aquella época» (Instrucción de la pontificia Comisión para los Estudios Bíblicos, del 21 de abril de 1964).

— *Mas se comprendería mal la posición y la misión de los Evangelistas* si se quisiera ver en ellos a unos simples coleccionistas de las noticias que corrían entre las comunidades cristianas de los orígenes respecto a Cristo. Los autores de los cuatro Evangelios no se limitan solamente a referir la teología de las mismas comunidades. Su trabajo no consiste ni siquiera en encuadrar cada una de las anécdotas sobre Jesús en una trama que haga de marco y en esquema cronológico. Su buena Nueva se inserta indudablemente en la vida de las comunidades primitivas, pero está igualmente anclada de modo decisivo en la vida del Jesús histórico o, en el caso de que se trate de discípulos de los Apóstoles, en la auténtica predicación de los que «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1,2). Por encima de la fe de las comunidades estaba la predicación de aquellos cuyo mensaje *se encuadraba en la misma vida histórica de Jesús,* de la cual ellos habían sido testigos. Los Evangelistas no presentan, pues, tratados de teología de la comunidad.

Si, en fin, se consideran los Evangelios como un nuevo género literario, después de esto es menester ver las personalidades cuya existencia tan fuertemente aferró Cristo. En su calidad de escritores y de hombres, los Evangelistas no han redactado sus Evangelios verdaderamente sin una participación religiosa. Su género literario, su temperamento religioso, su entusiasmo por Cristo han formado el *medio* a través del cual Dios quería que el mensaje de Cristo se propagase y asumiera su configuración literaria con un acento totalmente particular. *Dentro de la corriente del Espíritu Santo,* de quien Cristo dijo a sus discípulos que «os recordará cuanto os he dicho» (Jn 14,26) y «os guiará a la verdad completa» (Jn 16,13), en la *redacción escrita de la buena Nueva* han cooperado cuatro factores:



— Se supervaloraría, sin embargo, la importancia de las comunidades primitivas, si se quisiera ver en ellas el estanque del que ha dimanado la tradición sobre Jesús. La desvalorización antiindividualista de la obra de los Evangelistas ha llevado a una *supervalorización total mente injustificada de las comunidades cristianas primitivas como colectividades pneumáticas.* Según Rudolf Bultmann, la comunidad cristiana primitiva no ha recogido solamente las palabras del Señor y el patrimonio de los proverbios judíos, sino que ha «creado también sentencias, que ha atribuido con desenvoltura a Jesús». ¿Ha sido, por tanto, la comunidad de los orígenes la que, sobre la base del Jesús histórico, ha fabricado el «Cristo de la fe», retocado y envuelto en el suntuoso manto de la divinidad?

Calificar a estas comunidades cristianas como creadoras del «Cristo de la fe» equivaldría a supervalorarlas, menospreciando la particular posición de los Apóstoles y su función directiva. *El mensaje apostólico no ha sido enteramente consignado de manera incondicional a las comunidades.* Los mensajeros apostólicos y los «ministros de la palabra» (Lc 1,2), enviados por ellos, eran los custodios de la pureza de la doctrina, que intervenían en la vida de las comunidades cristianas primitivas y en sus ideas respecto a Cristo, profundizando, pero también corrigiendo. Baste recordar para esto a san Pablo y sus epístolas. La *comunidad cristiana primitiva no crea, sino que recibe la tradición sobre Jesús,* que le transmiten los Apóstoles, los testigos oculares del Jesús histórico. Si la comunidad, con una especie de juego de manos (realizado además a los ojos de los Apóstoles), hubiera logrado hacer saltar fuera, como por encanto, del simple Rabí y Profeta de Nazaret al «Cristo de la fe», habría sido verdaderamente genial. Johannes Schneider ha presentado justamente las siguientes *ob-*

jeciones contra la supervaloración de la comunidad de los orígenes y contra el análisis de la formas:

1.° Desvaloriza o anula sin más la importancia de los testigos oculares en la formación de la tradición;

2.° posee una idea completamente falsa e irreal de la comunidad primitiva;

3.° no tiene en cuenta el hecho de que la comunidad primitiva era gobernada con autoridad. En otras palabras, atribuye a la comunidad lo que sólo podría realizar una personalidad original. A esto se añade

4.° la considerable desvalorización de la impresión indeleble que produjo en los Apóstoles la figura de Jesús.

— *El camino que conduce a la reconstrucción del Cristo real* se remonta, sin roturas o ramificaciones, a través de la comunidad primitiva, hasta los Apóstoles como testigos directos de la vida de Jesús. Ciertamente, para justificar la credibilidad de los escritos neotestamentarios, es necesario señalar las tesis repetidamente citadas, según las cuales los Apóstoles *podían, querían y debían* decir la verdad. Pero más importantes que estos criterios externos, basados en el plano psicológico, *es la estructura interna y la misma fuerza expresiva de los Evangelios.* Aun los escépticos admiten que una figura de Cristo, inventada o acomodada en una segunda época, tendría un aspecto totalmente diverso del que en realidad tiene en el Nuevo Testamento. Los Apóstoles en su mensaje y los Evangelistas en su redacción escrita han referido rígidamente y secamente lo que habían oído y probado, sin buscar conciliar entre sí cada una de las afirmaciones. Han descrito el aspecto divino y el humano de Cristo, pero no han expuesto una cristología bien ponderada y sincronizada. La *autoridad de Cristo* era para ellos tan intangible y sus experiancias personales tan seguras, que no se preocuparon de remover ni de allanar las contradicciones contenidas en el mensaje de Jesús. Solamente en pocos pasajes, por ejemplo, de los sinópticos se descubre *alguna tentativa de elaboración y meditación religiosa* (cfr Mc 6,5 con Mt 13,58). Cuanto más tarde se ha formado un Evangelio, tanto más profunda e intensa es la reflexión teológica contenida en él. La reflexión y la meditación han recorrido, en efecto, un largo camino, que va desde la simple predicación de Pedro (Act 2,22-4; 10,34-43) y del Evangelio de Marcos hasta el de Juan, que ha sido escrito hacia el fin del siglo primero, o sea, para la segunda y tercera generación cristiana.

La tradición sinóptica relativa a Cristo lleva la impronta decisiva de la *experiencia que los Apóstoles han tenido de él anteriormente a la Pascua.* Si la figura de Cristo hubiese sufrido «retoques», aparecería

mucho más allanada y sin problemas, y no habría suscitado las numerosas cuestiones, dificultades y equívocos que luego dieron pábulo a las herejías y a los más ásperos debates en el seno de los Concilios.

Por mucho que haya sido *una era pneumática la primera época del cristianismo,* cada día se cae más en la cuenta de que la edad del Espíritu Santo no es sino el desarrollo y la prosecución de la edad de Cristo. El Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo. «El... no os hablará de su cuenta, sino que os dirá cuanto oyere, y os anunciará las cosas venideras. El me glorificará a mí, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16,13 y ss). *El salto desde el Cristo prepascual al pospascual* es, pues, tan decisivo como el *de los Apóstoles a la comunidad cristiana.*

¿Eran capaces los Apóstoles y estaban preparados para anunciar el mensaje de Cristo? Hasta hoy se ha tenido demasiado poca cuenta de la *técnica de la tradición judía,* de la que se han servido aun los Apóstoles. Es digno de notarse el hecho de que Jesús ha dado a sus palabras una forma fácil de recordar, que tenía en primer lugar una importancia sociológica, y precisamente debía ser *para los Apóstoles una forma usual y mnemotécnica.* Por eso Cristo mismo ha facilitado, a sabiendas, la retención mnemotécnica de sus palabras. H. Riesenfeld va quizá demasiado lejos cuando escribe: «Jesús enseñó a sus discípulos; más aún, les hizo aprender de memoria lo esencial de su mensaje». Mas es completamente lícito pensar que Jesús, el cual, durante su actividad terrena, mandó a sus discípulos realizar el aprendizaje de la predicación (Mt 10,1 y ss), hubiese también impreso en sus mentes su autorizada enseñanza, según costumbre de los *rabinos* judíos.

El círculo de discípulos formados anteriormente a la Pascua ha sido adiestrado por Jesús en persona, que evidentemente se ha comprometido a crear una tradición mnemotécnica del mensaje. Lo que ya había iniciado El antes de la Pascua, lo prosiguió e intensificó el Resucitado, como se deduce claramente del episodio de Emaús (Lc 24,13-35). «Y empezando por Moisés y todos los profetas, les interpretó lo que sobre El hay en todas las Escrituras... ¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?»

El período que corre entre la resurrección y la ascensión, es de una particular importancia para confirmar la identidad del Cristo resucitado con el Crucificado, por un lado, y, por otro, para crear la doctrina del Cristo histórico y pascual (Jn 20,16 y ss; 20,20.24-29; Lc 24,31.35). Si se piensa además que en la elección del sucesor de Judas los Apóstoles atribuyen la máxima importancia precisamente a la continuidad, ya que sólo puede ser testigo de la resurrección el que conoció al Jesús histórico (Act 1,21 y ss), se ve claramente que la cuestión: ¿El Jesús de la historia o el Cristo de la fe? constituye un problema que ha sido proyectado en el Nuevo Testamento sólo en una segunda

época. La predicación sobre Jesús no es otra cosa que la prosecución justificada y autorizada de la predicción del mismo *Jesús*. San Pablo ha subrayado la identidad existente entre el Resucitado y el Crucificado con las siguientes palabras:

> «Nosotros predicamos a Cristo crucificado,
> escándalo para los judíos
> y locura para los gentiles» (1 Cor 1,23).

«El problema del Jesús histórico es un producto del iluminismo» (Joachim Jeremías). *El Jesús histórico es una abstracción inexistente.* Jesús de Nazaret no ha sido promovido a «Cristo» en un segundo tiempo, tal vez en el momento del bautismo o de la resurrección, o, sin más, por obra de la fe de la comunidad primitiva. Desde el momento en que tomó carne de la Virgen María, el Jesús histórico era el Cristo, el Hijo de Dios encarnado, el *Hombre-Dios*. El Jesús «puramente hombre» es una ficción antihistórica y antiescriturística.

Frente a la multiplicidad de las tesis avanzadas de la exégesis moderna, surge el *problema de encontrar una unidad de medida válida* para orientarse con seguridad hacia el polo de la verdad, en el precipitado acoso de teorías siempre nuevas. ¿Qué unidad de medida permitirá distinguir entre contenido y forma, entre el núcleo y la vestidura exterior de la revelación? «Un solo teólogo no podrá jamás establecer por sí mismo, a base de datos científicos, lo que es revelación y lo que es exterioridad; sino que la única en poder decidir en tal sentido será aquella comunidad de fe, que, siendo el Cuerpo de Cristo, es el mismo Cristo, siempre presente, que no se deja escapar de sus manos la propia obra» (Joseph Ratzinger).

2. EL ESQUEMA NARRATIVO DE LOS CUATRO EVANGELIOS

El Nuevo Testamento no conoce otro mensaje que el de Jesucristo. Por encima de todo, el anuncio y la confesión de los cuatro Evangelistas versan sobre esta única, grande y decisiva realidad de salvación. María y Nicodemo, Pedro y Judas, Herodes y Caifás, todas las figuras del Nuevo Testamento se han hecho dignas de mención sólo por el *sí* o el *no* que dieron a Jesucristo. Los cuatro Evangelios, en los que ha quedado el testimonio de la fe de los orígenes, no pretenden ser un manual de historia. Su fin es provocar la decisión de la fe. No se contentan, por esto, con «suministrar informaciones históricas», sino que quieren formar discípulos de Cristo seriamente comprometidos. La finalidad de los Evangelistas sería, pues, completamente mal comprendida si se esperase de ellos una biografía de Jesús, una exposición de la historia contemporánea, noticias relativas al culto y a la piedad del pueblo de Israel o informaciones sobre la geografía palestinense. Indudablemente, en los Evangelios se encuentran datos históricos, geográficos y litúrgicos, pero citados siempre en segundo orden. Los cuatro Evangelistas son absorbidos por Cristo, de modo que no pueden escribir «con el yo entre paréntesis». Sus Evangelios están escritos con el corazón: son una obra existencial. Aun cuando la narración es fría y realística y se advierte el esfuerzo de «investigar cuidadosamente todo desde los orígenes y hacerte una narración ordenada» (Lc 1,3), a través de los renglones se trasluce la profunda fe y el indefectible amor a Cristo.

Para llegar a conocer el carácter específico de los Evangelios, se puede, quizá, partir de los *libros proféticos del Antiguo Testamento.* Aun teniendo en cuenta que el género literario de los Evangelios es una creación única en su clase, se pueden descubrir en ellos notas literarias provenientes de la *técnica de la tradición veterotestamentaria.* Los dis-

cípulos de los Profetas redactaron el mensaje de un *rabí* del Antiguo Testamento según ideas-clave o por argumentos y con la adición de pocos datos biográficos. De modo análogo, los Apóstoles *(talmidim)* transmitieron la doctrina de Jesucristo, el Rabí divino. A ellos, pues, como a los Evangelistas, les interesa, sobre todo, la buena Nueva de Jesucristo, la que han ordenado por argumentos, según grupos fáciles de recordar (cfr, por ejemplo, la reunión de las parábolas del reino de los cielos, en el c. 13 del evangelio de Mateo). Sin embargo, es significativo el hecho de que la *historia de la pasión* esté adornada de informaciones biográficas detalladas; más aún, transmita expresamente datos precisos respecto a las horas. Se puede, pues, concluir que el centro del mensaje apostólico es la pasión, junto con la resurrección y la ascensión de Jesucristo.

a) El esquema narrativo de los Sinópticos

Los cuatro Evangelistas tenían en la mente otra cosa bien distinta de la redacción de una crónica. De otro modo, no se explica cómo los Sinópticos hablen de un solo viaje de Jesús a Jerusalén, mientras que el evangelio de Juan menciona tres fiestas de Pascua (Jn 2,13 y ss; 6,4; 11,55). Hasta en lo referente a la datación de la última Cena existen contradicciones entre los Sinópticos (Mt 26,20; Mc 14,17; Lc 22,14) y Juan (Jn 19,31).

No se puede negar que *el autor del evangelio de Juan conociera los Sinópticos.* «De las investigaciones de la crítica literaria no se desprende con certidumbre que, en la redacción de su obra, el cuarto evangelista haya tenido presente de continuo a uno de los Sinópticos. Todo hace suponer, sin embargo, que conocía *el contenido del evangelio de Marcos* (¿y también el de Lucas?), lo ha transcrito en parte de memoria y lo ha reelaborado transformándolo en mayor o menor medida en su narración» (J. Blinzer).

Con un gran dominio de los problemas neotestamentarios, Josef Schmid ha propuesto el siguiente *esquema de la vida* de Jesús, sacado de los tres primeros Evangelios:

	Mc	Mt	Lc
Introducción			
I. Antecedentes históricos			
1. Historia de la infancia de Juan Bautista y de Jesús.		1,1-2,23	1,5-2,52
2. Preparación de la vida pública de Jesús	1,1-13	3,1-4,11	3,1-4,13
II. Ministerio de Jesús dentro y fuera de Galilea (territorios paganos)	1,14-3,19	4,12-12,21	4,14-6,19
			6,20-8,3
	3,20-9,50	12,22-18,35	8,4-9,50
			9,51-18,14
III. Viaje de Jesús a Jerusalén (Judea, Perea y Transjordania)...	10,1-52	19,1-20,34	18,15-19,27
IV. Los últimos días de Jesús en Jerusalén:			
1. Ultima manifestación pública de Jesús	11,1-13,37	21,1-25-46	19,28-21,38
2. Historia de la pasión y de la resurrección de Jesús	14,1-16,20	26,1-28,20	22,1-24,53

Un primer examen de esta tabla sinóptica manifiesta, junto a una concepción común de base, las siguientes diferencias:

— *En el evangelio de Marcos* falta la historia de la infancia de Jesús.

— *En el evangelio de Lucas* se encuentran dos inserciones que faltan y están en otros contextos de Marcos y de Mateo. La pequeña inserción, Lc 6,20-8,3 (sermón de la montaña), y la gran inserción, Lc 9,51-18,14 (narración del viaje).

Es, además, digno de notarse que, en cada uno de los Sinópticos, se hallan tres profecías de la pasión:

— primera profecía de la pasión (Mc 8,31-33; Mt 16,21-23; Lc 9,22);

— segunda profecía de la pasión (Mc 9,30-32; Mt 17,22 y ss; Lucas, 9,43b-45);

— tercera profecía de la pasión (Mc 10,32-34; Mt 20,17-19; Lc 18,31-34).

b) La cuestión sinóptica

Las impresionantes semejanzas que se encuentran en Mateo, Marcos y Lucas han suscitado el *problema de la interdependencia* (cuestión sinóptica) de estos evangelios entre sí y del *texto, que ha tenido la precedencia sobre los otros.* Para solucionar tales problemas es necesario partir de los siguientes datos de hecho:

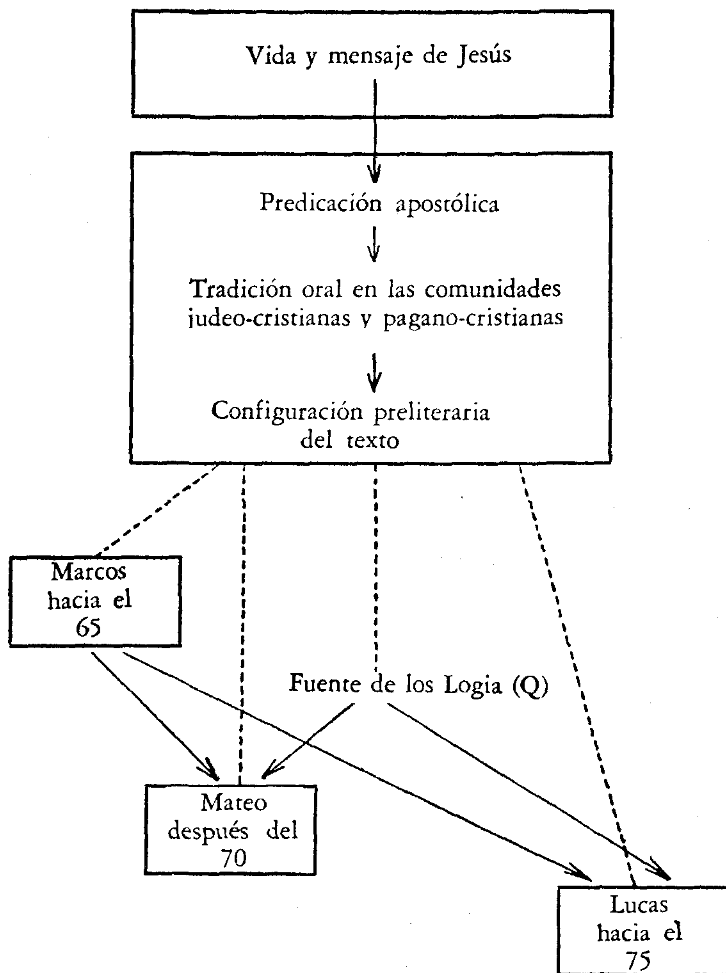
— El más breve de los evangelios Sinópticos es el de Marcos, que consta de 661 versículos (16 capítulos). El evangelio de Mateo consta de 1.068 versículos (28 capítulos); el evangelio de Lucas, de 1.149 versículos (24 capítulos).

— De los 661 versículos de Marcos, más de 600 se encuentran en el evangelio de Mateo y cerca de 350 en el de Lucas.

— El evangelio de Mateo y el de Lucas tienen en común cerca de 235 versículos (prevalentemente discursos), no derivados de Marcos.

Esta situación textual se explica de modo mejor y más simple mediante la así dicha *teoría de las dos fuentes* (Marcos y fuente de los *Logia* o discursos).

La teoría de las dos fuentes, que ve en el *evangelio de Marcos el primer texto sinóptico,* podría explicar muchas cosas (marco exterior,


Vida y mensaje de Jesús
Predicación apostólica
Tradición oral en las comunidades judeo-cristianas y pagano-cristianas
Configuración preliteraria del texto
Marcos hacia el 65
Fuente de los Logia (Q)
Mateo después del 70
Lucas hacia el 75

esquema narrativo, concordancias literarias). Hasta hoy la *fuente de los Logia* (Q) no es sino una reconstrucción, a la que, sin embargo, permaneceremos adheridos mientras no se presente una mejor solución.

El problema de las diferencias existentes dentro del material común permanece, sin embargo, siempre abierto. Tales diferencias deben remontarse, indudablemente, a un manuscrito teológico, característico del Evangelista, que vivió en un bien determinado ambiente cristiano de los orígenes.

c) El esquema narrativo del evangelio de Juan

La existencia del cuarto Evangelio suscita el problema de saber por qué Juan escribió todavía un evangelio en el último decenio del primer siglo cristiano. ¿Querría quizá completar, corregir o suplantar a los tres Sinópticos?

Es digno de particular relieve el hecho de que, frente al diseño esquemático y simplificado de la actividad de Jesús (un solo viaje a Jerusalén) que ofrecen los Sinópticos, el *evangelio de Juan habla de varios viajes a Jerusalén* realizados por Jesús.

Jn 2,13 y ss: Fiesta de Pascua (en unión con el bautismo de Jesús),
Jn 5,1: Viaje para la fiesta de los Tabernáculos,
Jn 7,1: Viaje para la fiesta de los Tabernáculos,
Jn 10,22: Viaje para la fiesta de la Dedicación del templo,
Jn 12,12: Viaje para la última pascua.

«El teatro de los acontecimientos narrados por los Sinópticos es, sobre todo, Galilea, mientras que en Juan es Jerusalén. Los Sinópticos hablan de una sola fiesta de Pascua de la vida pública de Jesús, que es, pues, la pascua de su pasión, tanto que la lectura de sólo los Sinópticos daría la impresión de que la actividad pública de Jesús ha durado sólo un par de meses. Pero Juan nombra tres fiestas de Pascua (2,13; 6,4; 11,55); por esto la actividad pública de Jesús se ha prolongado durante dos o tres años» (Karl Hermann Schelkle).

Al evangelio de Juan interesa evidentemente establecer una cronología más exacta. A pesar de la distancia de cerca de sesenta años que separa la redacción de este Evangelio de la vida histórica de Jesús, *su narración respira un gran sentido de veracidad y de autenticidad*. Cuan-

to más lo leemos, tanto más nos confirmamos en la opinión de encontrarnos más cercanos a la realidad histórica que en el caso de los Sinópticos, aunque éstos hayan sido escritos en una época anterior. ¿No podría suceder que Juan se haya atenido a una tradición más antigua, de origen palestinense y, al mismo tiempo, independiente de los Sinópticos?

d) El procedimiento de redacción de los Evangelios

La vida y el mensaje de Jesús han sido custodiados en la fe y en la memoria de las primeras comunidades cristianas en una *cantidad de pequeños relatos.* Es presumible que los grandes discursos hayan sido fijados por escrito también en la así llamada *fuente de los Logia* (Q). Mas la mayor parte de los milagros y de las parábolas de Jesús debían de ser un poco fluctuantes, en cuanto que debía de atribuirse poco o ningún valor a su exacta ubicación histórica —esto es, al preciso momento en que se cumplieron o anunciaron— y geográfica. Lo importante era lo que Jesús había dicho y los milagros que había obrado, pero dónde y cuándo se habían desarrollado estos acontecimientos interesaba muy poco.

Marcos, sin embargo, que ha escrito el más antiguo de los cuatro Evangelios, no intentaba sólo redactar una colección de sentencias. Como la predicación apostólica retornaba siempre a los sucesos de la pasión y de la resurrección de Jesucristo, Marcos se ha dedicado a *crear un ligamen entre el gran complejo de la tradición de los discursos y de los milagros y los sucesos históricos.* Era, por tanto, obvio desarrollar una «historia» continuada desde el principio (bautismo) al fin (crucifixión) de la vida pública de Jesús. Hoy todos coinciden en reconocer sin dificultad que *Marcos ha realizado una obra verdaderamente magistral,* recogiendo cada una de las historias y tradiciones sobre Jesús en el simple marco de un esquema narrativo. Puede suceder, sin más, que en esto él se haya servido de un esquema más antiguo (Act 2,22-24; 2,36; 3,13 y ss; 4,10 y ss; 4,27 y ss; 5,30 y ss; 10,34; 13,23); o de himnos litúrgicos dedicados a Cristo.

Se pueden, por ejemplo, poner de relieve las interesantes *interferencias literarias* entre el esquema de una predicación de Pedro (Act 10,35-43) y el del evangelio de Marcos.

Sermón de Pedro (Hechos de los Apóstoles)	*Evangelio de Marcos*
10,37: «Vosotros conocéis lo que ha pasado en Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan».	1,1-13: Predicación de Juan, bautismo y tentaciones de Jesús.
10,37 y ss: «... Cómo a Jesús, el de Nazaret, lo ungió Dios con Espíritu Santo y poder, el cual pasó haciendo el bien y sanando a los posesos del demonio, porque Dios estaba con El».	1,14-6,13: Jesús obra curaciones y expulsa los demonios en Galilea.
10,39a: «Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén».	6,14-13,37: Actividad de Jesús fuera de Galilea (introducción al misterio de su pasión y muerte) y última actividad en Jerusalén.
10,39b-42: «Ellos lo mataron colgándolo de un matadero. Pero Dios lo resucitó al tercer día y le concedió que se manifestase no a todo el pueblo, sino a los testigos prefijados por Dios, a nosotros, que hemos comido y bebido con El después de su resurrección de entre los muertos».	14,1-16,8: pasión, muerte y resurrección de Jesús (los versículos 16,9-20 se consideran como una conclusión posterior espúrea).

Después de descubrir el esquema narrativo de Marcos, pudieron Mateo y Lucas adoptar el mismo plan, conciso y simplificado, independientemente el uno del otro. Es extraño que éstos no hayan sabido sustituir este esquema tan compendioso con uno mejor y más amplio. Esto sorprende, sobre todo en Mateo, porque —según la opinión corriente— éste fue un auténtico testigo en la vida histórica de Jesús. Por esto se han avanzado *reservas* contra la atribución del evangelio de Mateo a «uno de los doce» (Anton Vögtle).

En los evangelios de Mateo y Lucas se nota que sus autores no tenían intención de desarrollar un nuevo y más amplio esquema de la «vida de Jesús», sino sólo encontrar el hilo de toda aquella *cantidad de discursos, sentencias y parábolas* que había llegado a ellos a través de la *fuente de los Logia*. Los dos evangelistas se han esforzado

evidentemente por incluir la masa voluminosa de discursos en el diseño demasiado esquemático de Marcos. *Mateo* ha logrado dominar todo este material, reagrupándolo, según temas bien definidos, desde el capítulo 13 en adelante. También el evangelio de Lucas se desborda casi del esquema narrativo por causa de la gran cantidad de discursos. Ha sido por sistematizar esos grandes conjuntos oratorios por lo que Lucas se ha visto obligado a efectuar dos grandes inserciones (Lc 6,20-8,3; 9,51-18,14). En la relación lucana del viaje (Lc 9,51-18,14), Cristo comparece literalmente en el momento justo para crear nuevas ocasiones de referir sus discursos y poder narrar sus parábolas.

Pero ¿son los Evangelistas simples coleccionistas de los varios relatos formados en las comunidades cristianas primitivas, redactores sin una propia capacidad creativa y una concepción teológica personal? «En una especie de reacción contra el criterio unilateral vigente en la Escuela de las formas se impone la convicción de que, en el marco del material tradicional, quedan todavía a los Evangelistas suficientes posibilidades para expresar el *propio pensamiento teológico* a través de la disposición y la coordinación de las perícopas, la composición y la formulación de las palabras, la elección de determinados conceptos, la acentuación de temas que son tan importantes para ellos. Así se puede hacer resaltar una especial «teología» de Marcos, de Lucas y de Mateo» (Rudolf Schnackenburg).

Mientras una tradición bien fundamentada indica como fecha de redacción del IV Evangelio el último decenio del siglo I de la era cristiana, algunos autores (W. Gericke, *Zur Entstehung des Johannes-Evangeliums* en *Theologische Literaturzeitung,* 90, 1965, col. 807-820; K. A. Eckhardt, *Der Tod des Johannes als Schlüssel zum Verständnis der Johanneischen Schriften,* Berlín 1961; W. Hartke, *Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur apostolischen Kirche,* v. I y II, Berlín 1961) afirman que —al menos en su redacción fundamental— el evangelio de Juan se escribió antes del 70 y precisamente poco después del fin del evangelio de Marcos (antes de Mt y Lc, por tanto). «El evangelio de Juan no se limita a completar y corregir el de Marcos, sino que lo profundiza... En su calidad de libro de la epifanía pública de Cristo constituye en cierto sentido el polo opuesto del evangelio de Marcos, que es el libro de la epifanía secreta del Señor. Se remonta al evangelio de Marcos y no se explica sin él» (W. Gericke).

Es evidente que entre Marcos y Juan hay relaciones (antitéticas sin duda) más estrechas de lo que se suponía hasta nuestros días. Pero el

estilo evolucionado del evangelio de Juan, su figura madura de Cristo y su planteamiento litúrgico-sacramental hacen bastante improbable un desplazamiento de la fecha universalmente admitida para su redacción (hacia el 90 d. de C.).

e) **Directivas de la jerarquía eclesiástica**

La Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica, del 21 de abril de 1964, «*Sancta Mater Ecclesia*», alienta con amplitud y liberalidad a los exegetas, catequistas y predicadores católicos a «*servirse de los nuevos medios de la exégesis,* especialmente de aquellos que ofrece el método histórico universalmente estimado..., con los cuales se pueda penetrar más a fondo en la índole del testimonio de los Evangelios... No *se queden a medio camino,* satisfechos con sus descubrimientos literarios, mas procuren mostrar cómo estos descubrimientos contribuyen en realidad a comprender siempre con mayor claridad la doctrina revelada o bien, cuando se pueda, a rechazar los errores».

Respecto a las *intenciones y al método de los cuatro Evangelistas,* dice: «Eligieron algunas cosas, sintetizaron otras; desarrollaron algunos elementos *atendiendo a la situación de cada una de las iglesias,* buscando por todos los medios el que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba (Lc 1,4). Verdaderamente, de entre todo el material de que disponían, *los hagiógrafos escogieron de manera particular lo que se adaptaba a las varias condiciones de los fieles y al fin que se proponían,* narrándolo de forma que saliera al encuentro de aquellas condiciones y de aquel fin. Ahora bien, *dependiendo el sentido de un enunciado del contexto,* cuando los Evangelistas, al referir los dichos y los hechos del Salvador, presentan contextos diversos, hay que pensar que hicieron esto para utilidad de los lectores. Por esto investigue el exegeta cuál fue la intención del Evangelista al exponer un dicho o un hecho en una forma dada o en un contexto dado. En realidad, no va contra la verdad del relato el hecho de que los Evangelistas refieran los dichos y los hechos del Señor en orden diverso y enuncien los *dichos no al pie de la letra, sino con alguna diferencia,* conservado su sentido». Cfr la constitución dogmática sobre la revelación, *Dei Verbum,* promulgada por el Vaticano II, el 18 de noviembre de 1965.

3. NOTICIAS HISTORICAS Y GEOGRAFICAS SOBRE LA VIDA DE JESUS

¿Cuándo ha vivido Jesús? ¿Cómo se ha desarrollado su vida y de qué modo se inserta en la historia antigua? A estas preguntas se dan hoy dos respuestas opuestas. La concepción corriente, aún sostenida por la mayor parte de los lectores de la Biblia, afirma que no hay nada más seguro e inatacable que la cronología de la vida de Jesús. Cristo habría comenzado su actividad pública a los treinta años, y después de tres años, o sea, en el 33 d. C., habría muerto en la cruz. Esta mentalidad la ha creado ciertamente aun la «Vida de Jesús» contenida en las *Biblias escolares*. Para justificar y garantizar históricamente esta «Vida de Jesús», se recurre incluso a testimonios extrabíblicos. En efecto, hacia el año 93-94 d. C., *Flavio Josefo* habría aludido a la existencia de Cristo en su obra *Antigüedades judías* (XVIII, 63-64; XX, 9,1), e igualmente *Plinio el Joven* en una carta enviada al emperador Trajano alrededor del año 112 d. C. (X, 96); el historiador romano *Cornelio Tácito,* en sus *Anales* (XV, 44), escritos hacia el año 116 d. C., y en el año 120 d. C., el secretario del emperador Adriano, *Suetonio,* en sus *Vidas de los Césares (Nerón* 16, *Claudio,* 25).

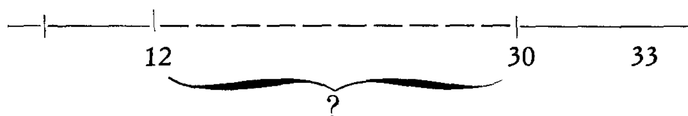
Una posición completamente diversa se nota en los que atacan esta ingenua y popular historización, al afirmar abiertamente que no es posible decir nada históricamente cierto, porque sobre Jesús no quedan sino narraciones glorificantes y leyendas culturales, formadas después de la pascua, de las que es imposible remontarse a la verdad histórica. Con esto no se niega la historicidad de Jesús, pero las pruebas al respecto se consideran indudablemente con gran escepticismo.

Debe reconocerse que estas dos concepciones representan posiciones extremas. «En conjunto, la exégesis debe precaverse de dos peligros:

a) de *la falta de espíritu crítico,*
b) del *escepticismo hipercrítico»* (Anton Vögtle).

Para la mayor parte de los fieles, esto significa que es necesario defenderse de una demasiado facilona historización de la vida de Jesús y abrirse a los nuevos datos suministrados por la teología bíblica, sin negar, naturalmente, la historicidad de Jesús.

Cualquiera que apenas tenga una idea de las noticias biográficas que pueden recabarse de los cuatro Evangelios, advertirá bien pronto que en ellos se encuentran sólo raros fragmentos y, además, es extremadamente difícil obtener una silueta del Jesús prepascual, porque en las narraciones relativas al período anterior a la pascua se han infiltrado patentemente muchas perspectivas de la figura pospascual de Cristo.



Recorriendo la vida de Jesús, narrada en los Evangelios, se deduce el siguiente estado de hecho: para cuanto respecta a la época comprendida entre el nacimiento de Jesús y su hallazgo en el Templo a los doce años, y aun los últimos tres (?) años, desde el bautismo hasta la crucifixión, hay datos biográficos, que son, sin embargo, verdaderamente exhaustivos. «Otras muchas cosas dijo Jesús» (Jn 21,25), de las que no se habla en absoluto en el Nuevo Testamento. La *parte preponderante de la vida de Jesús,* o sea, el período comprendido entre el año doce y el año treinta de su edad, *es completamente desconocido.* «Es tan seguro que Jesús vivió en los primeros tres decenios de nuestra era, como que las fuentes no permiten, a pesar de los reiterados esfuerzos, reconstruir una reglamentada «biografía» de Jesús, en el sentido moderno de la palabra, o incluso solamente una cronología de su vida» (Anton Vögtle).

a) Ensayo de una cronología de la vida de Jesús

Los siguientes pasajes de los cuatro Evangelios ofrecen una base para encuadrar la vida de Jesús:

Mt	Mc	Lc	Jn
2,1		1,5	
		2,1	
		3,1 y ss	
		3,23	
			2,20
	15,42		18,28
			19,31

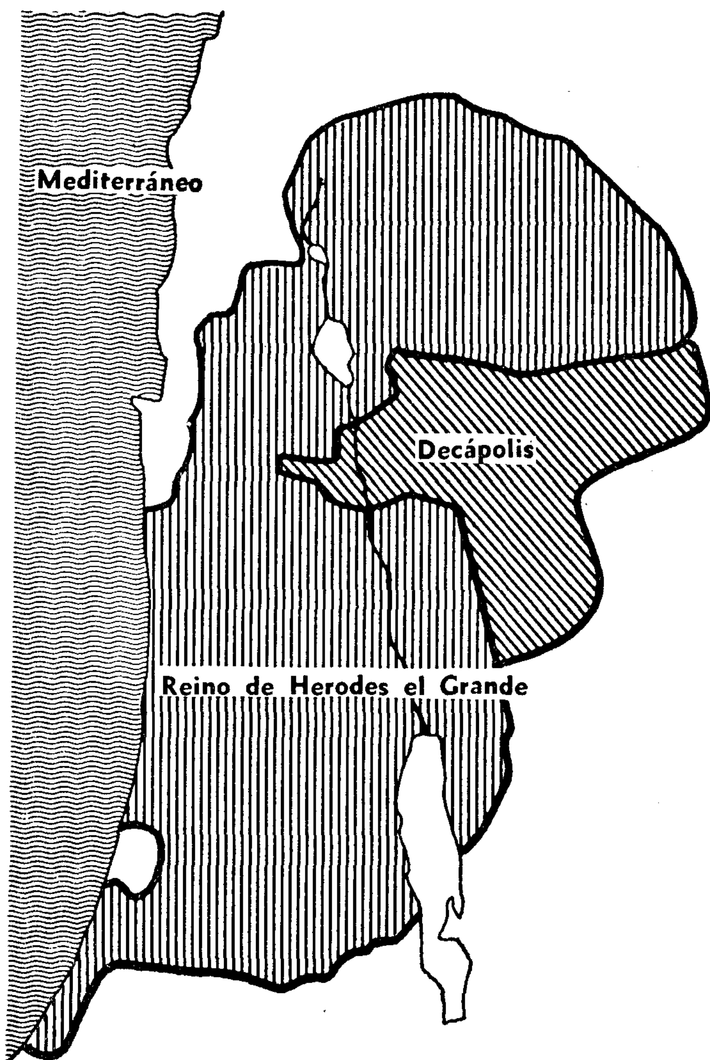
Los únicos datos cronológicos directos se encuentran en Lc 3,1 y siguientes: «El año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea; Herodes, tetrarca de Galilea; su hermano Filipo, tetrarca de Iturea y de la región de Traconítide; Lisanias, tetrarca de Abilene, bajo el pontificado de Anás y Caifás, la palabra de Dios vino sobre Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto».

Se trata del *período comprendido entre octubre del año 27 y septiembre del año 28 d. C.* En la hipótesis de que la vida pública de Jesús haya abarcado dos (o tres) años, la crucifixión tendría que colocarse en el año 29 ó 30.

«*El 7 de abril del año 30 d. C.* tiene una gran probabilidad de responder *a la fecha de la muerte de Jesús*» (Josef Blinzler).

Para datar el nacimiento de Jesús, es también extraordinariamente importante el hecho, garantizado por fuentes extrabíblicas, de que el rey Herodes, el asesino de los niños de Belén, murió en el año 750 de la fundación de Roma, o sea, en el año 4 a. C. De aquí que el nacimiento de Cristo deba remontarse a algunos años antes de esta fecha.

Historia contemporánea	*Vida de Jesús*
37-4 a. C.: Rey Herodes I.	
30 a. C.-14 d. C.: Augusto Emperador.	
20 a. C.: Comienzo de la construcción del templo herodiano (terminado en el año 64 d. C.).	7 (6) a. C.: Nacimiento de Cristo.
14-36 d. C.: Tiberio Emperador.	

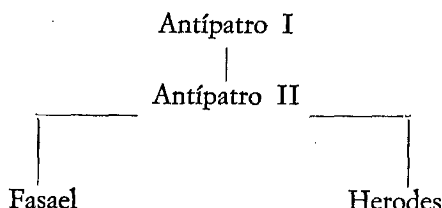


LA PALESTINA BAJO HERODES EL GRANDE

Historia contemporánea	*Vida de Jesús*
18-36 d. C.: Caifás, Sumo Sacerdote.	
26-36 d. C.: Poncio Pilato, gobernador romano.	
	27 (octubre) o 28 (septiembre): Bautismo y comienzo de la vida pública de Jesús.
	30 (7 de abril): Crucifixión de Jesús.

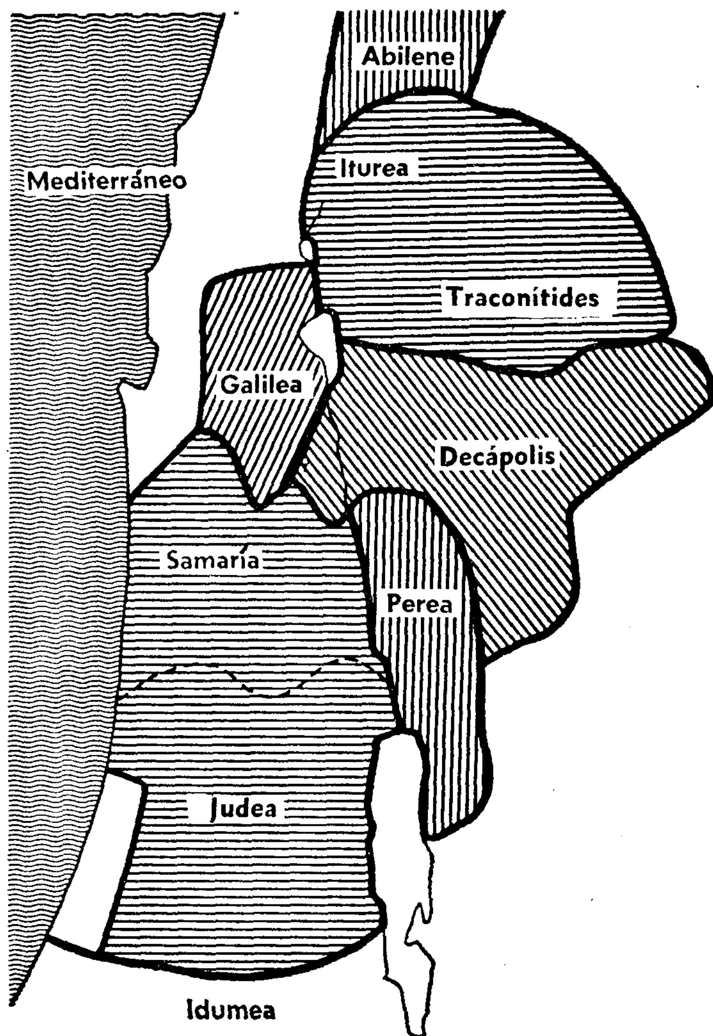
b) Palestina bajo Herodes I

En el año 63 a. C., el *general romano Pompeyo* fue llamado a Palestina para poner fin a las luchas dinásticas entre Aristóbulo II e Ircano II. Desde entonces Palestina permaneció bajo la dominación romana durante setecientos años justos (hasta la conquista de los árabes, el año 637 d. C.). Pompeyo dio la preferencia a Ircano II (63-64 a. C.). Mas después de este soberano oficial supieron ganarse cada vez más el favor de los romanos un tal Antípatro y su hijo, del mismo nombre:



Indudablemente, Ircano II vivía y reinaba todavía, pero su influencia iba limitándose cada vez más al campo religioso, mientras que el gobierno político estaba en manos del ambicioso Herodes, que el año 40 a. C. fue nombrado *rey de Judea* por un decreto del senado romano. Desde el 37 al 4 a. C., Herodes fue un príncipe vasallo y un rey fantasma por gracia de Roma.

Su reino tenía aproximadamente la extensión del reino salomónico. Desplegó una vasta *actividad constructora en Samaria, Cesarea del Mar* y, sobre todo, en *Jerusalén,* donde en el año 20 a. C. tuvo comienzo la reconstrucción del templo. Sobre las riberas orientales del mar Muerto, Herodes levantó la suntuosa fortaleza de Maqueronte y construyó, en



LA PALESTINA EN TIEMPO DE JESUCRISTO División política

las cercanías de Belén, en el actual Gebel Fureidis, el *Herodium,* una espléndida tumba, en que fue sepultado.

Herodes el Grande vivió bajo el continuo terror de que se presentase algún pretendiente al trono para destronarle. Las «purgas» sangrientas estaban a la orden del día durante su reinado.

c) Palestina en tiempo de Jesús

Los romanos se atuvieron a las disposiciones de Herodes I, muerto el año 4 a. .C., dividiendo el reino entre sus tres hijos:

Arquelao (4 a. C.-6 d. C.), que fue etnarca de *Judea,* de *Samaria* y de *Idumea.*

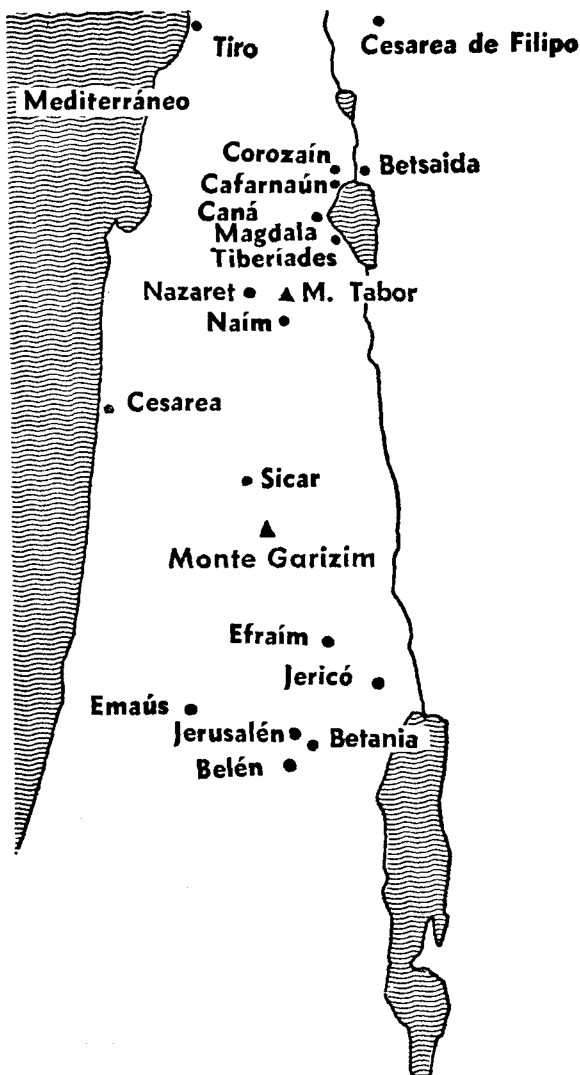
Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.), que fue tetrarca de *Galilea* y *Perea.* Residía en la ciudad de Tiberíades, sobre la ribera oriental del lago de Genesaret. Es el soberano de la época de Juan Bautista (Lc 3,1-19; Mc 6,14 y ss) y también de Jesús (Lc 13,32; 13,6).

Herodes Filipo (4 a. C.-34 d. C.), que era tetrarca de *Iturea* y *Traconítide* (Lc 3,1 y ss).

Pero muy poco tiempo después se tuvo un importante cambio político. Arquelao, que no había logrado establecer el orden y la paz en su territorio, fue exiliado a las Galias y el año 6 d. C. las regiones a él sometidas fueron anexionadas a la provincia romana de Siria. Mas desde el punto de vista administrativo, este territorio estaba sometido a los magistrados romanos destinados para esto, los así llamados gobernadores y procuradores, que residían en Cesarea del Mar.

Coponio (6-9).
Ambivio (9-12).
Rufo (12-15).
Valerio Grato (15-26).
Poncio Pilato (26-36).
Marcelo (36-44).
Cuspio Fado (44-48).
Cumano (48-52).
Félix (52-60).
Porcio Festo (60-62).
Albino (62-64).
Floro (64-70).

La Decápolis, o sea, la región de las diez ciudades, llevaba una vida política autónoma. Estas ciudades las habían fundado los colonizadores griegos, en gran parte durante la época siguiente al reinado de Alejandro Magno. La federación de las diez ciudades griegas había ya



LA PALESTINA CON LAS MAS IMPORTANTES LOCALIDADES DE LA VIDA DE JESUS

conseguido de Pompeyo el *derecho de una administración autónoma, puesta directamente bajo la soberanía de Roma.*

d) Geografía de Palestina

Palestina, llamada en principio Caná, etimológicamente se deriva del vocablo «Filisteos» (Ex 15,14; Is 14,29). Está situada entre el grado 30 y el 33 de latitud y el grado 34 y el 36 de longitud, y su extensión, de casi 30.000 km^2, viene a ser aproximadamente como toda Galicia.

La depresión, interesantísima desde el punto de vista geológico, del valle del Jordán (Ghor) divide el territorio palestinense en dos regiones:

Jordania oriental,
y Jordania occidental

La depresión del Jordán se ha formado hacia el fin de la época terciaria, o sea, hace cerca de un millón de años.

Diferencias de altitud					
Ciudades		*Montañas*		*Mares (o lagos)*	
Hebrón	927 m.	Ebal	938 m	Lago de Hule	+ 2 m.
Belén	777 »	Garizim	868 »	Lago de Genezaret	—208 »
Jericó	—250 »	Skopus	820 »	Mar Muerto	—392 »
Jerusalén	760 »	M. Olivos	818 »		
Nazaret	350 »	Tabor	562 »		

El *Jordán,* que nace en el monte Hermón, de 2.760 metros de altura, desemboca al término de su curso, de cerca de 320 kilómetros, en el mar Muerto, que se halla a 392 metros bajo el nivel del mar.

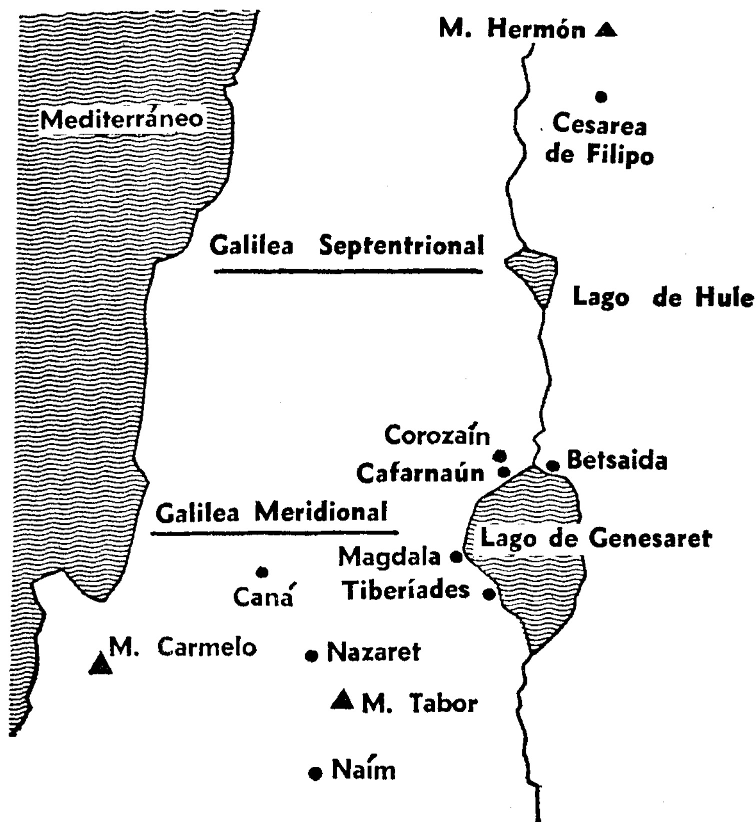
Jordania oriental (Transjordania) es una altiplanicie que se desploma sobre la depresión jordánica, profundamente surcada por estrechos valles y por cauces de torrentes (Jarmuc, Jabboc).

Jordania occidental (Cisjordania) es un territorio montañoso, que se eleva directamente por encima de la depresión jordana, y se compone de tres regiones:

La altiplanicie galilea (Nazaret y Caná).
La región montañosa de Samaria (Siquem y Samaria).
Los montes de Judea (Jerusalén, Belén y Hebrón).

e) Galilea

La región septentrional de Palestina, que se eleva sobre la llanura de Esdrelón, se llama Galilea. Este nombre se deriva seguramente de

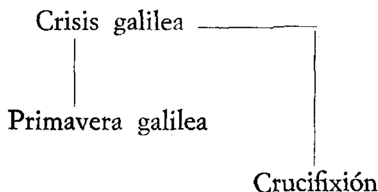


la palabra hebrea *galil* o *gelila* (= círculo; confróntese Jos 20,7; 21,32; 1 Crón 6,61; 1 Re 9,11-13). Como, en este territorio, la población indí-

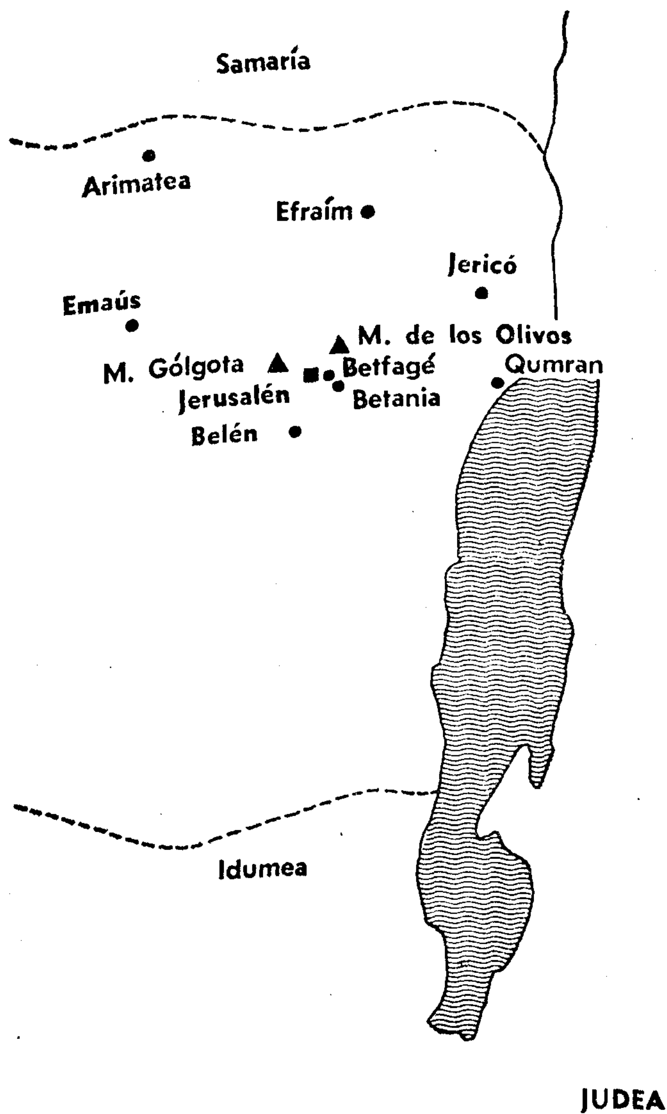
gena se había en gran parte fusionado con los forasteros paganos, se podía hablar de un «*Galil de los gentiles*» (Is 9,1 y ss; Mt 4,15). Esta mancha de Galilea se trasluce de la pregunta de Natanael: «De Nazaret ¿puede salir cosa buena?» (Jn 1,46).

En la parte montañosa de Galilea se hallan las ciudades de *Naím, Nazaret* y *Caná*. Un importante centro comercial en la célebre ruta de caravanas para Damasco y Mesopotamia era Seforis, a cinco kilómetros al noroeste de Nazaret. Como paisaje es verdaderamente encantador el de la región que circunda el *lago de Genesaret* (Lc 5,1), al que los Evangelios llaman también «Mar de Galilea» (Jn 6,1) o «Mar de Tiberíades» (Jn 6,23; 21,1). El lago de Genesaret, que se encuentra ya a 208 metros bajo el nivel del mar, tiene 21 kilómetros de largo, 12 de ancho y de 40 a 50 metros de profundidad, con una superficie de cerca de 170 km^2.

Todos los Evangelistas hablan de la primera actividad de Cristo en Galilea. A causa de la amplia cosecha de éxitos que Jesús recogió en Galilea, a este primer período de su actividad pública se le llama también «*primavera galilea*». Las multitudes seguían al Señor en masa (Mt 7,8; Mc 1,37; 3,20; 12,37; Lc 4,42; Jn 12,28 y ss), hasta querían hacerle rey (Jn 6,15). Mas este apogeo de la actividad de Jesús presentó también un cambio. Si, en un primer tiempo, el pueblo seguía al Señor en masa, después de la multiplicación de los panes y el «discurso eucarístico» de Cafarnaún (Jn 6,22 y ss) surgieron la desconfianza y la duda. La oposición se endureció (Jn 6,59-67). No sin razón se ha considerado justamente la *crisis galilea* como una etapa importante en el camino del proceso y de la crucifixión:



Casi todas las localidades y aldeas de pescadores que se encuentran a orillas del lago de Genesaret, como *Tiberíades, Magdala, Cafarnaún* y *Betsaida,* están enlazadas con la vida de Jesús y con importantes acontecimientos de la salvación. A Cafarnaún, que viene a ser


Samaría
Arimatea
Efraím
Jericó
Emaús
M. de los Olivos
M. Gólgota
Betfagé
Qumran
Jerusalén
Betania
Belén
Idumea
JUDEA

su patria de elección, le ha tocado, sin más, el título honorífico de «su ciudad» (Mt 9,1). Incluso muchas frases y palabras de Jesús están sacadas del ambiente del Lago y de la actividad de los pescadores: «Venid conmigo y os haré pescadores de hombres» (Mc 1,17).

f) **Judea**

La región montañosa de Judea, en el sur de Palestina, es el segundo y último escenario de la actividad pública de Jesús.

Este territorio estaba antes bajo la *dominación de Herodes* (37-4 antes de Cristo). Tras un breve período de gobierno de su hijo Arquelao (4 a. C.-6 d. C.), pasó bajo la *administración de los procuradores romanos* que residían en Cesarea del Mar, pero en los períodos críticos, por ejemplo, en las grandes solemnidades religiosas de los judíos, se trasladaban a Jerusalén con un fuerte contingente de tropas, de modo que pudieran sofocar las eventuales insurrecciones en el momento de aparecer.

Además de Jerusalén, han tenido gran importancia en la vida de Jesús las ciudades de *Belén, Betania, Emaús* y *Jericó.* Una particular fuerza de atracción ejercían las montañas de Judea, llamadas también desierto de Judá. A causa del silencio y de la soledad que reinaban en aquella región, pero también a causa de su áspera belleza, hombres y mujeres se retiraban allí continuamente para consagrarse a Dios en el ayuno y en la oración. Esta región era particularmente familiar a *Juan Bautista* (Mc 1,4 y ss) y también a *Jesús,* que allí «estuvo durante cuarenta días» (Mc 1,12 y ss).

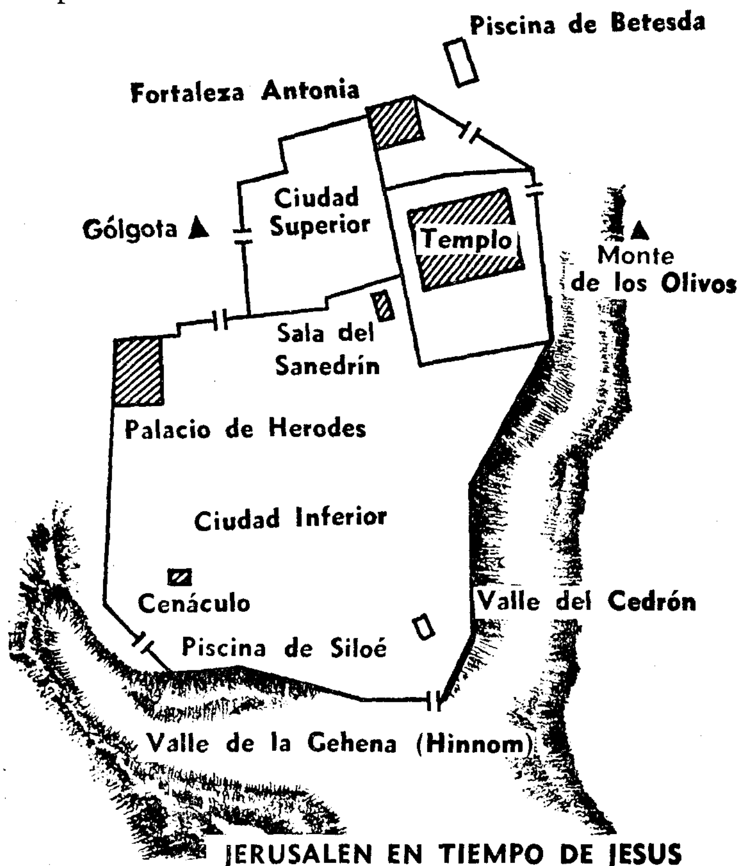
Pero muchos de aquellos que se dirigían «al desierto», querían también protestar contra la exteriorización religiosa, que se había infiltrado en el templo de Jerusalén. En particular, ellos querían constituir un ejemplo contra los compromisos políticos con los romanos, a los que se sometían sobre todo los fariseos. *La oposición religiosa* tenía sus fortalezas en el desierto de Judá o en las escarpadas pendientes de la ribera occidental del mar Muerto (Qumran). Mas en el desierto de Judá vivían también los que se agitaban en la espera febril del Mesías y se preparaban con ásperas penitencias al «día de Yavé».

Cristo conocía estas regiones, como se deduce de la célebre *parábola del buen Samaritano* (Lc 10,30-37), en la que la soledad y también el peligro, que merodea el camino que conduce de Jerusalén a

Jericó, a través del desierto, crean un fondo de una eficacia extraordinaria.

g) Jerusalén

En Jerusalén se concentraba, y se concentra todavía, la grandeza nacional y religiosa del pueblo de Israel. El nombre de Jerusalén no sólo evoca el recuerdo de los espléndidos reinados de David y Salomón. Jerusalén es la unidad métrica de las grandezas de Israel, evocada en los períodos de miseria para despertar la fe de los padres y un empeño personal más intenso.



JERUSALEN EN TIEMPO DE JESUS

La ciudad surge sobre una altiplanicie de las montañas de Judea, a 760 metros de altura, delimitada por dos valles: el *valle del Cedrón,* un poco llano, en forma de cuenca, al Este, y el despeñado *valle de Hinnôm,* al Suroeste. Con los valles del Cedrón y del Hinnôm enlazaba la fe judía particulares creencias escatológicas. Según una profecía de Joel (4,2.12), en el día del juicio toda la humanidad se reunirá en el valle del Cedrón para escuchar la sentencia divina. El valle de Hinnôm *(Ge-Hinnôm),* o *valle de la Gehenna,* ha venido a ser sinónimo de «fuego del infierno». En él, en tiempos del rey Acab y Manasés, se habían ofrecido sacrificios humanos al dios Moloc (2 Re 16,3; 21,6; 2 Crón 28,3; 33,6). Para marcarlo como lugar de infamia y de reprobación, lo habían destinado a recoger en sus profundos precipicios las basuras de la ciudad de Jerusalén (2 Re 23,10). El fuego permanentemente encendido, que subía desde el abismo, se había convertido en *símbolo del castigo y del fuego del infierno* (Is 66,24; Jer 7,32; 19,6).

El más antiguo centro urbano fortificado —hay testimonios arqueológicos que se remontan hasta el tercer milenio a. C.— estaba ciertamente sobre el *Ofel* (monte Sión), aquella parte de cadena montañosa que se halla al sur del emplazamiento actual del templo y al oeste del valle del Cedrón. Sólo bajo el rey David pudo conquistarse la poderosa fortaleza jebusea y elevarla a dignidad de capital del reino. Al norte del Ofel, David compró una era, situada un poco más en alto (monte Moria), sobre el que su hijo Salomón erigió el *templo.*

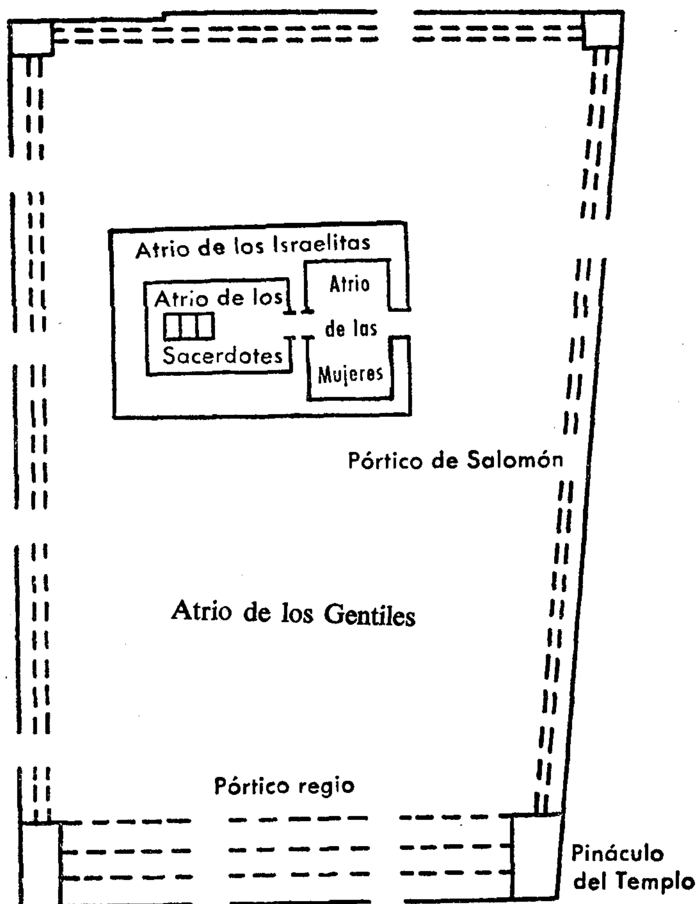
En el último siglo antes de Cristo, Jerusalén fue ampliada al oeste y al norte. En el antiguo noroeste de la ciudad alta surgió el imponente complejo arquitectónico del *palacio de Herodes* y al norte de la explanada del templo se levantó la *fortaleza Antonia.* La ciudad de Jerusalén, que en tiempo de Jesús debía contar unos 100.000 habitantes, estaba rodeada de *murallas* de 4,5 kilómetros, coronadas de pináculos, las cuales, saliendo de la explanada, abrazaban al Ofel y descendían hasta el cruce del valle del Cedrón con el valle de la Gehenna, para subir después hasta el palacio de Herodes, que estaba unido con la fortaleza Antonia por un cuadrilátero fortificado.

b) **El templo herodiano**

El templo en que Jesús oró y enseñó era el «tercer» templo que surgía en la altiplanicie por encima del valle del Cedrón. *Herodes el*

Grande había comenzado esta construcción el año 20 a. C., mas fue necesario llegar hasta el año 64 d. C. para que el magnífico edificio fuese terminado.

La actual explanada del templo, con sus potentes contrafuertes, que llegan hasta el valle del Cedrón, corresponde exactamente a la planta del templo herodiano, que formaba un rectángulo irregular (lado sur, 283 metros; lado norte, 317 metros; lado este, 490 metros; lado oeste, 474 metros). Las majestuosas murallas, que garantizaban la seguridad del templo, han quedado intactas hasta hoy. En el ángulo



sureste de estos muros se halla el llamado *pináculo del templo* (Mt 4,5). En la parte sur de los muros occidentales está el llamado *muro de las lamentaciones.*

El propio y verdadero templo estaba, por todos los lados, circundado de magníficas columnatas. La planta del templo estaba determinada por la tradición (cfr parte II, cap. 12); por esto, allí sólo se introdujeron modificaciones de poca importancia. Flavio Josefo *(La guerra judía* V, 5,1-6), Cornelio Tácito *(Historias* V-9) y el tratado de la *Mishma Middoth* refieren que el templo herodiano, con el candor de sus piedras y el fulgor de sus decoraciones de oro, constituía en sus tiempos un edificio famoso, que en su grandeza y en su fastuosidad superaba incluso el templo salomónico.

Cuando Jesús puso pie en el templo de Herodes, algunas partes todavía estaban en construcción (Jn 2,20). A su muerte, la pesada cortina que separaba el Santo de los santos *(debir)* del Santo *(hekal)* se rasgó por la mitad, como nota expresamente el evangelio de Lucas (Lc 23,45). En el año 70 d. C., sólo pocos decenios después de la muerte de Jesús, la predicación del Señor: «¿Ves esos grandes edificios? No quedará aquí piedra sobre piedra, todo será destruido» (Marcos 13,2), vino a ser una espantosa realidad.

A diferencia del evangelio de Marcos (Mc 13,5-32), que fue escrito *antes de la destrucción de Jerusalén,* los autores de los evangelios de Mateo y de Lucas (Mt 22,6 y ss; 24,4-36; Lc 19,43 y ss; 21,8-36) contemplaron retrospectivamente su ruina y «la abominación de la desolación... en el lugar santo» (Mt 24,15).

i) Material didáctico sobre la «Vida de Jesús»

Para hacer más eficaz la instrucción bíblica, han aparecido estos últimos años por todos los países occidentales series de álbumes, de diapositivas, de discos y de mapas excelentes. Puede encontrarse una relación de este material en las amplias bibliografías de cualquier manual especializado.

4. ¿ES IDEAL LA ARMONIA DE LOS EVANGELIOS?

Es un hecho que la mayor parte de los cristianos no han leído por entero ningún Evangelio, mas conocen la «Vida de Jesús» a través de una combinación de pasajes, seleccionados de todos los Evangelios y hábilmente hilvanados en una narración tan completa y coherente como es posible.

También la «Vida de Jesús», tal como se encuentra en las *Biblias* escolares y en los *evangelios de los domingos y de las fiestas del año litúrgico*, ha sido compuesta según el principio de la «armonía de los Evangelios». Es necesario, sin embargo, estar atentos, porque esta forma de mensaje cristiano ha engendrado un sentido de suficiencia, de modo que deberíamos preguntarnos si la *armonía de los Evangelios* no impide seriamente el acercamiento a los textos originales de los mismos Evangelios. La armonía o concordancia de los Evangelios, que desde hace muchos siglos acogió la cristiandad y ha gozado de un gran favor, ha llegado indudablemente a un estadio particularmente crítico a causa de los nuevos conocimientos de la historia de las formas, de la tradición y de la redacción, del fin teológico y del carácter específico de cada uno de los Evangelistas. Es necesario, por tanto, preguntarse seriamente si es el caso de permanecer adictos a la forma empleada hasta ahora o si no sería mejor recurrir a otro género de encuentro con la palabra de Dios, que se demostrase más fecundo desde el punto de vista religioso. El que piensa, por ejemplo, en Mozart, Beethoven, Verdi, Wagner o Strawinski en el campo musical; en los grandes maestros de la pintura, como Miguel Angel, Rafael, Rembrandt, Velázquez o el Greco; o también en las grandes figuras de la literatura, como Dante, Cervantes, Shakespeare o Goethe, enlaza cada uno de estos nombres con una imagen bien determinada y conoce las diferencias específicas que distinguen a un artista del otro. ¿Se puede afirmar que la mayor parte de los cristianos poseen un conocimiento semejante y una intuición religiosa para las instancias inconfundibles, las cualida-

des específicas y los propósitos teológicos, que caracterizan la obra de cada uno de los Evangelistas? El estudiante que toma en su mano su Biblia escolar no se cuida, ciertamente, de saber de cuál de los Evangelistas es este o aquel pasaje. ¿Se fija tal vez la mayor parte de los cristianos adultos en el nombre del Evangelista cuyo Evangelio se lee durante la celebración eucarística? Y el mismo que anuncia la palabra de Dios ¿se preocupa quizá de examinar a fondo el carácter específico y la particular «teología» de un Mateo o de un Marcos?

a) **La exigencia de la armonía de los Evangelios**

Ya al principio del siglo II de la era cristiana, los fieles advirtieron la necesidad de una importante y única «Vida de Jesús», sacada de los cuatro Evangelios. Uno de los motivos que incitaban mayormente a esta empresa era la idea de la *catequesis misionera.* ¿Cómo se podía hacer accesible a los no cristianos la vida y la obra de Jesús del modo más rápido, eficaz y completo? Para conocer la persona y el mensaje de Jesús se creó, ante todo, un marco histórico (el evangelio de Juan se mostró particularmente útil en esto), en el cual se insertaron cada una de las partes, tomadas de los cuatro Evangelios, de modo que no alteraran el *esquema de la Vida de Jesús* y evitaran, por otra parte, los duplicados y las interferencias. Lo que no se hallaba en un Evangelio se completaba con la narración de otro Evangelista.

Se parte, además, del principio de que los cuatro Evangelistas querían transmitir una «Vida de Jesús», o sea, una biografía y una cronología, en la que se narraba «todo desde los orígenes... ordenadamente» (Lc 1,3). Según la concepción de la época, los cuatro Evangelios tenían el mismo valor, pues todos eran palabra de Dios. No existía todavía una sensibilidad suficiente para distinguir las diferencias, sobre todo los matices redaccionales y los particulares acentos teológicos de cada uno de los Evangelistas.

Hacia el año 170 d. C., el siríaco *Taciano* compiló su armonía o concordancia de los Evangelios, llamada también *Diatéssaron.* En este «Evangelio de mezclas», el Evangelio de Juan ha suministrado el andamiaje cronológico sobre el que Taciano ha dispuesto con extraordinaria habilidad e ingeniosidad el material que ofrecen los Sinópticos. Cuán bien haya respondido a una necesidad general esta armonía compilada por Taciano, se deduce del hecho de que hasta el siglo IV *la Iglesia siríaca* poseía los Evangelios sólo bajo la forma de

Diatéssaron y, hasta en la alta Edad Media, ha continuado leyendo en una armonía de los Evangelios la narración de la pasión de la semana Santa. *El Evangelio de los separados,* o sea, los cuatro Evangelios canónicos, pudieron establecerse en la Iglesia siríaca sólo por una enérgica intervención del obispo *Teodoreto de Ciro,* que hacia el 450 hizo destruir más de 200 volúmenes del *Diatéssaron* y ordenó la lectura de los cuatro Evangelios durante la celebración eucarística: «Tenemos cuatro Evangelios y no cuatro en uno: tenemos cuatro Evangelios, como los cuatro vientos y los cuatro puntos cardinales...»

Taciano no había escrito su obra con fines científicos, sino —como declara él mismo— con un fin exclusivamente pastoral y litúrgico. Su *Diatéssaron* debía también allanar y hacer inocuas aquellas dificultades textuales, que podían surgir de una confrontación entre pasajes paralelos. No obstante la prohibición de Teodoreto de Ciro, el experimento de Taciano ha continuado ejerciendo su influjo hasta nuestros días. San Agustín, en su obra *De consensu evangelistarum* (CSEL 43), ha sostenido una instancia pastoral del género de aquella a la que respondió Taciano y ha aludido a la «concordancia de los cuatro Evangelios». También el *Heliand,* el más antiguo poema bíblico alemán (en antiguo dialecto sajón), que se remonta al año 830, se apoya en un tardío retoque del *Diatéssaron.*

Detrás de estos ensayos de crear una armonía de los Evangelios está, en primera línea, una instancia pastoral. En aquella época, en que la mayor parte de los hombres no sabía ni leer ni escribir, la predicación, realizada con la palabra y las imágenes sobre la base de la armonía de los Evangelios, era lo más apropiado.

Mas si hoy debe ponerse al cristiano en contacto con la *Biblia,* lo que en principio es una ventaja puede llegar a ser un grave impedimento. Sería verdaderamente penoso e imperdonable que la armonía de los Evangelios hiciera difícil o, sin más, impidiera la lectura del Evangelio y, por tanto, el conocer los matices teológicos de cada uno de los Evangelistas.

b) Consecuencias de carácter religioso y pedagógico

El cristiano se pone ampliamente en contacto con la vida de Jesús y su mensaje, puestos bajo la forma de la concordancia de los Evangelios, que se le presenta en el *curso del año litúrgico* o en los *textos de las Biblias escolares.* Sin duda que esta forma tiene una gran im-

portancia para el primer encuentro del niño con Cristo. Esta ofrece una clara perspectiva y un esquema histórico y, por mediación suya, se transmite al cristiano con un solo Evangelio. Las piedrecillas suministradas por cada uno de los pasajes de los cuatro Evangelios sirven así para componer *un grande y único mosaico de la figura de Cristo,* mientras que al mismo tiempo se eliminan también las discordancias y las diferencias textuales.

Mas esta figura unitaria, ¿no se ha pagado con *excesivas pérdidas y desventajas en el campo religioso?* El niño y también el cristiano adulto no se explican por qué Dios no se ha conformado con un único Evangelio. Es demasiado fácil persuadirle de que el Evangelista más reciente no es sino el tapaaagujeros del más antiguo y que, después de la primera redacción escrita del evangelio de Marcos, todos los otros Evangelios sólo proporcionan complementos, que sirven para transmitir un cuadro, lo más posiblemente completo, de la vida y de la doctrina de Jesús.

La mayor parte de los cristianos no conocen sino una *figura de Cristo genérica, descolorida y sin ningún relieve teológico.* Para extraer de los cuatro Evangelios una «Vida de Jesús» se ha tenido necesariamente que ocultar el relieve de cada uno de ellos. Las exigencias y los fines de cada Evangelista y su representación de Cristo han desaparecido. El cristiano medio no se hace una idea del carácter y de la tonalidad teológica de la figura de Cristo, que aparece, por ejemplo, en el evangelio de Marcos, diferente del de Mateo o de Juan. Cierto que él oye cada domingo el nombre del Evangelista a quien se debe el respectivo texto evangélico, pero no pone en relación con ese nombre ninguna idea teológica. Quien oye pronunciar los nombres de Mozart o de Verdi, de Dante o de Shakespeare, de Miguel Angel o de Rafael, relaciona con cada uno de estos nombres una idea determinada. ¿Sucede otro tanto cuando se nombra a Marcos o Mateo? Desgraciadamente, para la mayoría de los cristianos el *nombre del Evangelista,* anunciado al principio de la lectura del Evangelio dominical, no significa nada, mientras que debería representar una *bien determinada señalación teológica.*

Ya que en la «armonía de los Evangelios» se ha ocultado la figura de Cristo, el mismo acercarse a cada Evangelio original ha perdido interés. ¿Por qué son tan pocas las personas que tienen un Evangelio preferido, meditado y elaborado personalmente, que corresponda a la propia mentalidad y piedad? Las características y la belleza de cada uno

de los Evangelios son demasiado poco conocidas. Y sería cuestión de preguntarse seriamente por qué los fieles se preocupan tan poco de esas *cuatro variantes del mensaje de Cristo, queridas por Dios y realizadas por el Espíritu Santo.* ¿Por qué la armonía de los Evangelios, producida por el ingenio humano, es preferida al ritmo y al carácter específico de la forma querida por Dios? Si el mensaje de Cristo no ha sido conservado en una única redacción escrita, sino bajo la forma de cuatro Evangelios, esto ciertamente debe entrar en los designios de Dios. Si la armonía de los Evangelios no conduce al Evangelio original, sólo constituye un obstáculo que se interpone entre Dios y el alma, encubriendo la forma escrita de la palabra de Dios, que ha sido querida por el Espíritu.

Mas las cuatro redacciones del mensaje de Cristo no deben respetarse sólo como formulaciones queridas por Dios. Están también para expresar una segunda verdad, es decir, que un solo individuo no puede agotar completamente la plenitud de Cristo. Existen caminos extremadamente diversos, más bien un *pluralismo religioso, para llegar al encuentro con Cristo y a comprenderle.* Los cuatro Evangelios anuncian al mismo Cristo y la misma buena Nueva pero, bajo la acción del Espíritu Santo, todo esto se refleja de modo muy diverso en el medio que constituye cada individuo. Cuando llegue a conocer las diferencias queridas por Dios y realizarlas por el Espíritu en cada Evangelio, el lector de la *Biblia* quizá preferirá un Evangelio más que otro. En determinadas circunstancias se sentirá sin más incitado a una audacia inaudita, es decir, a no limitarse a aceptar y recopiar pasivamente una figura de Cristo, sino a empeñarse en un encuentro personal y directo con el Señor.

¿No es el caso de pensar que la fraudulenta infiltración de la apostasía y el difuminar la figura de Cristo han tenido su origen también en el hecho de que muchos cristianos de hoy se han encontrado casualmente sólo con un Jesús genérico y descolorido, sin ser jamás encaminados a un contacto personal con el Señor?

c) Incitaciones de la teología bíblica moderna

Todas las publicaciones de la teología neotestamentaria demuestran que los Evangelistas no se han propuesto escribir una biografía de Jesús. Por tanto, quien reduce el *kerygma apostólico* a una *biografía*

desconoce la intención de la sagrada Escritura. La cronología de la vida, de las obras y de los discursos de Jesús tiene, no obstante, su importancia, pero sólo en segundo orden.

Se ha revelado, además, en cada uno de los Evangelistas, la presencia de *estadios de conocimiento teológico muy diferentes* (Jn 14,26; 16,12 y ss). Las instancias y la figura de Cristo, delineadas por Juan, que escribe en el último decenio del primer siglo de la era cristiana, son bien diversas de las de los Sinópticos. Mas incluso en los mismos Sinópticos se notan *varias tonalidades y matices teológicos.* Cierto que allí se encuentran muchas concordancias, pero aun allí donde se ha omitido en la tradición común sinóptica sólo una frase o se ha insertado otra, se manifiestan sutiles diferencias que están en relación con el *progreso y la madurez teológica de cada Evangelista* y de su comunidad. Una confrontación entre Mc 6,5 y Mt 13,58 demuestra cómo se ha explicado en una época posterior el hecho de que Jesús «no pudo» hacer ningún milagro en Nazaret. Es también de una extraordinaria importancia la *diferencia de la figura de Cristo tal como está diseñada en los evangelios de Marcos y de Lucas.* Este último presenta una figura del Señor ya madura, de la que se ha eliminado todo lo que podía perjudicar a la divinidad, la dignidad, la omnipotencia y la omnisciencia de Cristo. Confróntense a este propósito los pasajes siguientes:

Mc	Lc
1,30	4,38
1,41.43	5,13
3,3	6,8
5,30-32	8,45 y ss
6,38	9,13
9,33	9,45
14,32-42	22,40-46

También el modo particular con que un texto, en sí común, viene diferentemente insertado en el contexto permite sacar *conclusiones respecto a la intención teológica de cada uno de los Evangelios.* La problemática moderna no se preocupa ya de obtener una armonía niveladora entre los Evangelios. La *Sinopsis,* que presenta dispuestos en tres columnas los pasajes paralelos de los tres primeros Evangelios (con frecuencia añadiendo los pasajes paralelos de Juan), es examinada con vigilante atención. Las *analogías y las afinidades de los Sinópticos* ofrecen indicios ideales para identificar los *diferentes aspectos teológicos,*

o sea, la teología de Marcos, la de Mateo y la de Lucas. Hoy se nota una desazón, cada vez más pronunciada, frente a la *armonía de los Evangelios, historizante y niveladora, pero, sin embargo, muy preferida siempre.* Es indiscutible que hay que presentar una «Vida de Jesús» al niño del jardín de infancia y de la enseñanza elemental y media. Pero sería necesario apartarse de la tradicional armonía de los Evangelios e introducir en el mensaje bíblico aquellas instancias que desde hace decenios son ya evidentes para la exégesis, más de cuanto se ha hecho hasta ahora en las *Biblias escolares.* El mensaje bíblico debe, sin duda alguna, ofrecer una interpretación de la palabra de Dios ponderada con un conveniente sentido de responsabilidad. Mas no es necesario permanecer tan detrás de la exégesis como se ha hecho hasta ahora. Si lo que se ha admitido ya como buena tradición en las lecciones sobre el Nuevo Testamento no pudiera proclamarse en la predicación, se crearía una peligrosa rotura. La *Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica «Sancta Mater Ecclesia»*, del 21 de abril de 1964, y la constitución dogmática *Dei Verbum,* del Vaticano II, del 18 de noviembre de 1965, han tendido valientemente *un puente entre la exégesis y la predicación bíblica.* Ahora se trata de adentrarse con ánimo por este camino con un profundo respeto por la palabra de Dios. Por esto Karl Friedric Krämer, que ha abierto nuevos e importantes horizontes con su *Biblia escolar,* escribe: «*La exégesis bíblica* puede y debe realizar investigaciones cronológicas sobre la vida de Jesús valiéndose de hipótesis de trabajo más o menos probables. *El mensaje bíblico* debería renunciar a esto, a causa de la inseguridad de las hipótesis propuestas, limitándose a ofrecer una *sucesión cronológica* sobre el tipo de la que ofrecen los mismos Evangelios». Después de haber señalado la diferencia entre la narración sinóptica y la de Juan, el mismo autor escribe respecto a la parte relativa a la vida pública de Jesús: «*En este punto es absolutamente imposible insertar el material joánico en el «cursus» narrativo de los Sinópticos*... Fragmentando la narración de Juan para distribuirla, trozo por trozo, en el cuadro de los Sinópticos, no solamente se pondría la tradición joánica en condiciones de inferioridad respecto a la de los Sinópticos, sino que se perjudicaría incluso la pureza y la unidad de la figura de Cristo presentadas por estos últimos. Las dos tradiciones tienen el mismo valor y por eso deben ser tenidas en la misma estima».

d) **Consideraciones kerigmáticas**

Para el mensaje bíblico, la afirmación del Señor: «Todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los cielos, es como el amo de casa que saca de su tesoro *lo nuevo y lo viejo*» (Mt 13,52). Aquí se puede, por tanto, preguntar *qué posibilidades y probabilidades se ofrecen al mensaje neotestamentario* consiguientemente a la presente situación de la teología bíblica y de los estímulos que en estos últimos años llegan de la misma Iglesia.

— El niño cristiano (jardín de infancia, escuelas elementales, medias) debe, ante todo, familiarizarse con una *pequeña vida de Jesús,* presentada en un simple esquema narrativo. Debe obtenerse una gran eficacia y producir una fuerte impresión por medio de dibujos y de imágenes. Esta «pequeña vida de Jesús» constituye una importante premisa para una mejor comprensión y participación de los pequeños en el *año litúrgico.*

— Los años del bachillerato superior parecen el período más propicio para abandonar la *usual armonía de los Evangelios contenida en las «Biblias»* escolares. Una vez asegurada la estructura fundamental de la vida de Jesús, a la que es menester referirse siempre, llega el momento de encaminarse valientemente al *encuentro de cada uno de los Evangelios.* Se aconseja comenzar con el evangelio de Marcos y estudiarlo por entero, resaltando los puntos más salientes y las instancias particulares.

— A esto puede añadirse, para cada párrafo, una *primera confrontación con los pasajes paralelos de los Sinópticos* (por ejemplo, la tentación de Jesús, en Mc 1,12 y ss con Mt 4,11). Un ulterior conocimiento de los *matices y de las tonalidades teológicas* saldrá de confrontar el estilo de san Juan con el de los Sinópticos (cfr la narración de la pasión en los Sinópticos y en Juan).

— De este modo se allana el camino a la *familiaridad con la Sinopsis.* Al mismo tiempo se ponen en evidencia las instancias y las características teológicas de cada uno de los Evangelistas. Principalmente los *milagros y las parábolas de Jesús* deben examinarse desde el ángu-

lo visual de la forma, del contenido teológico, del lugar de formación y de los problemas de historia de las formas conexos con aquéllos.

— *La figura de Cristo en los cuatro Evangelios* debe ser examinada a fondo *con la de las cartas de san Pablo* (Iglesia, cosmos) y *con la del Apocalipsis* (escatología), de modo que se llegue a un *conocimiento esquemático de la cristología del Nuevo Testamento.*

En los apócrifos Hechos de Tomás *(Acta Thomae* c. 153) se encuentra una invocación al Señor, que exalta precisamente la multiplicidad y la plenitud de Jesucristo:

«*Gloria a ti, Cristo poliforme* (presentado bajo cuatro aspectos)».

5. LOS TITULOS DE JESUS EN LOS EVANGELIOS

De la lectura de los Evangelios surgen dos problemas particularmente interesantes.

Primero: ¿Qué conciencia tenía Jesús de su propia personalidad? ¿Es posible remontarse de los testimonios pospascuales de los escritos neotestamentarios al tiempo prepascual y, sin más, a la conciencia que Jesús tenía de sí?

Segundo: ¿Qué pensaban de Jesús sus contemporáneos? ¿Cómo se desarrolló la fe en Cristo en los Apóstoles y en la comunidad cristiana de los orígenes? ¿Qué títulos se atribuyó el mismo Jesús y cuáles le confirieron sólo después los Apóstoles y la primitiva comunidad cristiana?

La atención de la exégesis moderna la han acaparado varios títulos que en el Evangelio se confieren a Jesús. Al mismo tiempo, se ha notado que, con el correr del tiempo, algunos títulos de Jesús se afirmaban más, mientras otros, que habían sido usados antes de la Pascua, pasaban cada vez más a segunda línea. Estos títulos provienen casi todos de la mentalidad y del lenguaje veterotestamentario. Muchos problemas graves han surgido respecto al desarrollo, a las dificultades y, en fin, al florecimiento de la fe de los Apóstoles en Cristo. Mas el que ha aprendido a conocer y a estimar este difícil camino que conduce a Cristo, no se desanima frente a las dificultades propias y se hace cargo de que la fe está siempre sometida a tentaciones, y, además, existen caminos muy diferentes para ir a Cristo e infinitos matices en el modo de entenderle.

a) ¿Jesús o Cristo?

Ahora los fieles están acostumbrados a la denominación «Jesucristo», mas ya al decir «Jesús el Cristo» se suscita una cierta sorpresa. *El nombre propio «Jesús»* deriva de la palabra hebrea «*Jeho-schuah*»

(abreviado: *Jo-schuah* o *Je-schuah = Yavé es Salvador, Yavé salva),* y se encuentra diversas veces en el antiguo Testamento (Gén 46,17; Números 13,16; 1 Crón 7,30; 24,11; 2 Crón 31,15; Esd 2, 2; Neh 3,19; 9,4; 12,8.24, etc.), y también en el Nuevo (Lc 3,29; Col 4,11). El primogénito de María recibió el nombre de Jesús por inspiración divina: «Concebirás y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre Jesús» (Lc 1,31). Este Jesús es designado como «Jesús de Nazaret» para distinguirle de los otros que llevan el mismo nombre. Mas en los Evangelios se encuentra también la denominación «Jesucristo» o «Cristo Jesús». La palabra griega Christós no es sino la traducción del término hebreo «*maschiach*» (*= el Ungido).*

Wilhelm Auer ha examinado en un estudio exhaustivo *(Bibel und Liturgie,* 14 (1959), 3-12) la cuestión relativa a la frecuencia con que el nombre de «Jesús» y, respectivamente, el título de «Cristo» son empleados en el Nuevo Testamento. Su estadística debe ser completada y aun corregida con los datos más recientes que ha publicado Franz Mussner en su artículo *Jesusprädikate,* en el *Lexicon für Theologie und Kirche* (Friburgo de Brisgovia 1960, 2.ª ed., vol. V, col. 966-968).

	Mt	Mc	Lc	Jn	TOTAL
Jesús	150	81	89	241	561
Cristo o Jesucristo	17	7	19	28	71

En las epístolas, incluido el Apocalipsis, se da la siguiente distribución:

Jesús	46
Cristo o Jesucristo o Cristo Jesús	468

En los Evangelios y en las Epístolas se encuentra, pues, una *evolución que procede en sentido inverso.* El nombre de Jesús, que tiene la prevalencia en los Evangelios, pasa a segundo plano en las Epístolas, mientras que el nombre de Cristo o Jesucristo, más bien raro en los Evangelios, se emplea muy frecuentemente en las Epístolas.

Si se piensa que muchas Epístolas se escribieron antes que los Evangelios o contemporáneamente, caeremos en la cuenta de que en la predicación que siguió a Pentecostés y, sobre todo, *en la liturgia cristiana de los orígenes, se prefería el nombre de «Cristo», que constituía el centro de la primitiva plegaria cristiana.* Este compendiaba en sí la nueva fe y constituía la confesión de esa fe, tanto que los miembros de la nueva comunidad fueron llamados *cristianos.*

Del primer cuadro resulta que el título de «Cristo» es usado con frecuencia creciente en los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan. Como esta sucesión corresponde al orden cronológico de los mismos Evangelios, se puede concluir que el nombre de Cristo ha sido empleado cada vez más a medida que avanza la era cristiana. También la segunda tabla demuestra que el nombre de Jesús ha sido gradualmente suplantado por el nombre de Cristo.

b) Cuadro de los títulos de Jesús

La exégesis neotestamentaria moderna se ha aplicado con particular amor al estudio de los títulos de Jesús y ha elaborado la siguiente estadística:

Título	*Mt*	*Mc*	*Lc*	*Jn* (*Evan. y Epístolas*)
Señor (= Kyrios)	80	18	103	43
Hijo del Hombre	30	14	25	12
Hijo de Dios	9	5	6	28
Maestro	10	12	12	8
Hijo de David	10	4	5	—
Profeta	3	2	5	4
Rabbí (= Rabbuní)	2	4	—	9
Salvador (= Soter)	—	—	1	1

Desde el punto de vista de la historia de las formas, los títulos de Jesús pertenecen a las más dispares tradiciones y concepciones de los

orígenes del cristianismo. En ellas se encuentran los caminos seguidos en los primeros siglos por la fe de Cristo. Los títulos de Jesús ofrecen también una perspectiva de las *ideas, que antes de la Pascua* se formaban de Jesús sus seguidores y, al mismo tiempo, del ahondamiento de la fe operado por el Espíritu después de Pascua.

En su libro *Die Christologie des Neuen Testaments,* Oscar Cullmann ha estudiado la cuestión de cómo se ha ido formando la cristología en los Apóstoles y en los primeros cristianos. Junto a la obra terrena de Jesús y la experiencia pascual de los Apóstoles, este autor descubre la *fuente principal de la cristología neotestamentaria* en la «experiencia litúrgica de Jesús como el Señor presente en la asamblea de fieles que le invoca *(maranatha)* y le confiesa *(Kyrios Christos).* Partiendo de este principio, el enlace con la historia de la salvación puede prolongarse y desarrollarse bajo todos los aspectos».

Oscar Cullmann presenta dieciséis títulos de Jesús, que subdivide en cuatro grupos:

Acción terrena de Jesús
- Profeta.
- Siervo de Yavé *(Ebed Jahvé).*
- Cordero de Dios.
- Sumo Sacerdote.
- Mediador.

Acción escatológica de Jesús ....
- Mesías.
- Hijo de David.
- Rey.
- Hijo del Hombre.
- Juez.

Acción actual de Jesús ....
- Señor *(Kyrios).*
- Salvador *(Soter).*

Acción preexistente de Jesús ....
- Logos.
- Hijo de Dios.
- Santo de Dios.
- Dios.

c) El Profeta

La primera reacción del pueblo hebreo ante el mensaje y la actividad taumatúrgica de Jesús fue la exclamación: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros» (Lc 7,16).

Pasajes importantes en que aparece el título de «Profeta»:

Mt	*Mc*	*Lc*	*Jn*
11,2-9 16,14 17,9-13 21,11 21,46 23,37	1,4-11 6,4 6,14-16 8,27-30 9,9-13 13,19-27	1,17 1,68-79 7,11-17 7,39 9,7-9 9,19 10,17-20 24,19	1,43-51 3,2 4,19 6,14 y ss 7,40-52 9,17 10,40-42

En el *judaísmo tardío*, el profetismo estaba ya muerto. Pero en la mentalidad judaica estaba siempre viva la convicción de que, en un momento dado, los Profetas recomparecerían en medio del pueblo de Israel. Con ellos comenzaría una era de salvación particularmente importante.

En el *Nuevo Testamento* se hallan *tres concepciones del Profeta* que han sido aplicadas a Jesús de Nazaret.

Jesús ¿es simplemente un «Profeta», que prolonga la serie de los grandes Profetas? (Mc 6,15; Mt 21,46; Lc 7,39; Jn 4,19).

Jesús ¿es un antiguo *profeta resucitado* de entre los muertos? Es interesante el hecho de que Jesús sea considerado como Elías (Mc 8,28; Mt 16,14; Lc 9,19), como *Jeremías* (Mt 16,14) o cualquier otro Profeta resucitado. Entre el pueblo hebreo se había también difundido la opinión de que Jesús no era otro que *Juan Bautista,* resucitado de entre los muertos (Mc 6,14; 8,28; Lc 9,7). Aun el hecho de que contra Jesús se presentaran argumentos alusivos a Nazaret y a Galilea (Jn 1,46; 7,42; 7,52), demuestra que ya anteriormente a la Pascua se habían formado ideas respecto al «*Profeta Jesús*».

Jesús no se consideró jamás como un Profeta; antes bien, designó a Juan Bautista como el *Profeta de los últimos tiempos* (Mt 11,8 y ss; 17,10 y ss; Mc 9,11 y ss), que ha cumplido y terminado su misión con el anuncio del adviento del reino de Dios. Los cuatro Evangelios solamente refieren que Jesús era considerado un Profeta en la opinión popular, pero sus autores no se han apropiado esta convicción. El título de Profeta todavía es atribuido como de pasada a Jesús en la primera parte de los Hechos de los Apóstoles (3,22; 7,37), pero después, en la segunda parte y en todas las Epístolas, no se habla ya más de esto.

Esto significa que, desde los orígenes del cristianismo, el *título de «Profeta»* era considerado *como incapaz* para ilustrar la persona y la obra de Cristo. Jesús es más que un Profeta, más que Elías, más que Juan Bautista. En el *episodio del Tabor* (Mt 17,1-13; Mc 9,2-13; Lc 9,28-36) se puede encontrar la proclamación, única en su género, que pone fin a todas las disputas sobre el «Profeta» Jesús, porque en Jesús de Nazaret se manifiesta el Mesías, preanunciado por la Ley (Moisés) y por los Profetas (Elías) del Antiguo Testamento.

d) El Mesías

Para los ambientes judíos y judeo-cristianos era de la máxima importancia saber si Jesús de Nazaret era verdaderamente el Mesías prometido en el Antiguo Testamento.

Pasajes importantes en que aparece el título de «Mesías»:

Mt	*Mc*	*Lc*	*Jn*
1,1-16 26,64-68	8,27-30 12,35-37 14,61-64 15,2-5	3,23-38 22,66-71 23,1-5	7,41 y *ss* 18,33-40

La considerable importancia que adquirió en el *judaísmo tardío* la idea del Mesías, se deduce del *escrito de Damasco y de los textos de Qumran.* Se esperaba el advenimiento de dos Mesías: un Mesías sacerdote de la casa de José (o de Aarón-Leví) y un Mesías político de la casa de Judá, que, como descendiente de la dinastía regia, llevaría tam-

bién el título de «Hijo de David». Si hasta ahora se encontraba un fuerte argumento de la mesianidad de Jesús precisamente en su descendencia davídica (cfr la genealogía de Jesús en Mt 1,1-16), hoy los textos de Qumran enseñan a ser extremadamente cautos con esta prueba. Se ha demostrado, en efecto, que precisamente el hecho de que Jesús descendiera de la casa de David (Mc 1,1; Lc 1,2; Rom 1,3) y hubiera nacido en Belén, la «ciudad de David» (Lc 2,4), constituía entonces un grave impedimento para su identificación con el verdadero Mesías. Como «Hijo de David», Jesús debía casi necesariamente haber reivindicado sus derechos al trono de David y restablecido el reino de Israel (Act 1,6).

Este malentendido es ciertamente el motivo más profundo por el que el mismo Jesús evitó designarse como Mesías. «Jesús no podía presentarse a los judíos como el Mesías sin provocar un equívoco sustancial sobre su misión y su persona y suscitar el peligro de una insurrección con la siguiente intervención de los romanos... Solamente hacia el final, en el momento de entrar en Jerusalén, se declaró Mesías (Mc 11,1-10) y, tras la explícita pregunta del Sumo Pontífice, pronunció delante del Sanedrín una clara confesión de su dignidad mesiánica (Mc 14,61 y ss), yendo así al encuentro de la muerte» (Josef Schmid).

Jesús tenía evidentemente *conciencia de su propia mesianidad* (Marcos 14,61 y ss), la cual, sin embargo, era de una especie totalmente distinta de la que sus contemporáneos deducían de su descendencia davídica. A este respecto Jesús puso bien en claro que:

— Aunque El fuera «Hijo de David» y «rey de los judíos» (Marcos 15,2), no era un *Mesías político:* «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36).

— No obstante la descendencia física de la casa de David (Rom 1,3), El era el «Señor» de David (Mt 12,35-37).

El título de Mesías, que en el período anterior a la Pascua había tenido una importancia totalmente secundaria, recibió con la Pascua una tan evidente clarificación en el sentido del Mesías sacerdote y del Siervo sufrido de Yavé (Is 53), que, bajo el velo de la testificación veterotestamentaria, vino a ser un título de Jesús particularmente querido a los judeo-cristianos e incluso a los pagano-cristianos. Mas en los escritos neotestamentarios se advierte todavía la reticencia y la cautela con que era considerado antes de la Pascua.

e) El Hijo del Hombre

De los Evangelios resulta que Jesús ha sustituido frecuentemente el título de Mesías con la denominación de «Hijo del Hombre». Este último título debía prestarse menos a equívocos que el de Mesías; por esto pareció a Jesús más apropiado para revelar su divino misterio. El *libro de Daniel* (7,13 y ss) habla de conferir el dominio del mundo al Hijo del Hombre:

> «Yo seguía contemplando en mis visiones nocturnas:
> En las nubes del cielo venía
> uno como un Hijo del hombre;
> se dirigió hacia el Anciano
> y fue conducido a su presencia.
> Se le dio poder, gloria e imperio,
> y todos los pueblos,
> naciones y lenguas le servían.
> Su poder era un poder eterno,
> que nunca pasará,
> y su reino no será destruido jamás».

En el libro de Daniel, el «Hijo del Hombre» viene contrapuesto a las cuatro bestias (7,1-12), que, según la explicación que sigue (7,15-27), son cuatro reyes del mundo. Aunque, según Dan 7,18, el Hijo del Hombre se interprete como «el pueblo santo del Altísimo», la exégesis del judaísmo tardío ha entendido el «Hijo del Hombre» en el sentido de una *figura individual, celestial,* que, *al fin de los tiempos,* aparecería sobre las nubes para hacer un juicio y realizar el pueblo de los santos.

Pasajes importantes en que aparece el título de «Hijo del Hombre»:

Mt	*Mc*	*Lc*	*Jn*
8,20	2,10	11,30	1,51
10,23	2,27 y ss	12,8-10	3,13 y s
11,19	8,31	12,40	5,27
12,31 y ss	8,38	17,22-25	6,27
12,40 y ss	10,45	17,26-27	6,53
13,36-41	13,26 y s		9,35
16,27	14,62		12,23
19,28			13,31
24,26-28			
24,30 y ss			
24,37-39			
24,44			
25,31-46			
26,64			

Desde el punto de vista de la *Historia de las formas,* se presenta el problema de saber si esta denominación ha sido usada por Jesús mismo, o bien representa una tentativa de los predicadores de los orígenes para interpretar el misterio de Jesús con una fórmula veterotestamentaria, que han puesto en boca de Jesús.

Siempre que en el Evangelio aparece la expresión «Hijo del Hombre», es *Jesús quien la pronuncia.* Pero el Señor habla siempre del *Hijo del Hombre en tercera persona,* no dice jamás: Yo soy el Hijo del Hombre.

El hecho de que *la expresión «Hijo del Hombre» aparezca sesenta y nueve veces en los Sinópticos,* hace suponer que Jesús ha hablado frecuentemente del Hijo del Hombre. En este título está contenido el misterio teándrico, pues los Evangelios aluden, por un lado, a la potestad divina del Hijo del Hombre de perdonar los pecados (Mc 2,10; 2,28) y de venir como juez sobre las nubes del cielo (Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 24,27.37.44) y, por otro, a su mísera condición humana por la que el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza (Mateo 8,20) y debe padecer y morir (Mt 16,21; Lc 9,44). El título de «Hijo del Hombre» parece el más apropiado para describir del modo más completo *el misterio del Hombre-Dios, Redentor y Juez a un tiempo.* En boca de Jesús (y en la teología del cristianismo primitivo) el título de Hijo del Hombre representa una corrección de la equivocada concepción política del Mesías. «Enlazando lo más estrechamente posible este título con su pasión, Jesús muestra a sus discípulos en qué consiste su misión mesiánica. La originalidad de esta autodesignación consiste precisamente en el hecho de que Jesús ha puesto la soberanía del Hijo del Hombre, concebido como el Juez que ha de venir, en relación con la abyección del Hijo del Hombre que sufre y se inmola» (J. R. Geiselmann).

Parece que este título tuvo una mayor importancia en los discursos de Jesús que en la predicación de los Apóstoles y en la fe de las primeras comunidades cristianas. Quizá el *ocaso de la esperanza parusíaca* del cristianismo primitivo, que creía en la próxima venida del Hijo del Hombre sobre las nubes para juzgar a los vivos y a los muertos, condujo a un uso más reservado y, en fin, a una completa exclusión del título de Hijo del Hombre. A medida que las mentes de los fieles se apartaban del pensamiento de la parusía y del fin del mundo para dirigirse hacia el Cristo glorioso, presente en la comunidad y, sobre todo, en la Eucaristía, el concepto de «Hijo del Hombre» pasa-

ba a segundo plano frente al de Kyrios (Señor). Como la parusía tardaba en llegar, el título de Kyrios se convirtió en centro del pensamiento y de la plegaria del cristianismo primitivo y, en el puesto del título de «Hijo del Hombre», que iba extinguiéndose progresivamente, se introdujo el grandioso título de Kyrios.

f) El Hijo de Dios

La expresión «hijo» o «hijo de Dios» tenía para el pueblo hebreo un significado amplio y genérico, en cuanto que todos los hombres lo son. Mas, precisamente por esto, cuando Jesús de Nazaret lanzó la pretensión de ser «Hijo de Dios» de una forma totalmente diversa y exclusiva, sus oyentes se sublevaron y formaron un frente de resistencia contra El. La declaración suprema, entre tantas con que Jesús afirmó ser el verdadero y único Hijo de Dios, es la respuesta que dio al Sumo Sacerdote Caifás, durante el interrogatorio ante el Sanedrín: «Y el Pontífice le dijo: "¡Te conjuro por el Dios vivo que nos digas si Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios!" Díjole Jesús: "Tú lo has dicho"» (Mt 26,63 y ss; Mc 14,61 y ss; Lc 22,70 y ss).

Pasajes importantes en que aparece el título «Hijo de Dios»:

Mt	*Mc*	*Lc*	*Jn*
1,20 y s	1,1	1,32	1,1
(4,3.6)	1,11	1,35	1,13 y s
6,9	(1,24)	(4,3.9)	1,18
11,27	2,7	22,70	1,49
14,33	(3,11)		3,16
16,16 y s	(5,7)		5,20
21,37 y s. (?)	9,7		5,30 y s
(26,62 y s)	12,1-11 (?)		6,69
(27,40-44)	13,32		7,14 y s
27,54	(14,61)		7,41 y s
	15,39		8,13 y s
			8,16 y s.
			8,28
			8,42
			8,52-58
			9,4
			10,30
			10,33-38
			14,28
			16,28
			16,32
			17,5
			20,28

Esta tabla demuestra que sólo con el andar del tiempo y por efecto del ahondamiento de la fe operado por el Espíritu Santo (evangelio de Juan), el título de «Hijo de Dios» ha sido empleado cada vez con más frecuencia en el pensamiento y en el lenguaje de los primeros testimonios cristianos. Una de las muchas causas de este fenómeno puede hallarse en el hecho de que con su mentalidad, educada en el formulario monoteístico del Antiguo Testamento, a los Apóstoles les resultaba dificultoso transfundir su fe en Jesús, «Hijo de Dios», en las expresiones trinitarias del Nuevo Testamento. Cuando exponen los episodios de la salvación, recaen con demasiada facilidad en las fórmulas veterotestamentarias. *Los discursos de Pedro,* transmitidos por los Hechos de los Apóstoles, permiten precisamente seguir este *proceso de transformación del lenguaje,* y ver, por ejemplo, cómo en el mensaje apostólico la resurrección y las apariciones de Jesucristo no son presentadas como obras de Cristo, sino de Dios Padre. Casi siempre se afirma que Cristo «ha sido resucitado» y no que «ha resucitado» (Act 2. 24.32; 3,15.26; 4,20.40; cfr Act. 2,22.36; 3,13.20; 1 Cor 15,3-5).

Jesús ha mantenido su afirmación de ser Hijo de Dios con los milagros y sobre todo con el poder de perdonar los pecados. Los mismos escribas se han visto obligados a preguntarse: «¿Quién puede perdonar los pecados, sino sólo Dios?» (Mc 2,7 Lc 5,21). El distingue con extraordinaria claridad su filiación divina de la relación filial que une a todo hombre con Dios. En boca de Jesús, la expresión «mi Padre» (Mt 7,21; 10,32 y ss; 11,27; 12,50; Lc 2,49; 22,29; 24,49) adquiere un significado totalmente distinto que en la plegaria de los otros hombres. Esto lo subraya El también cuando habla de modo explícitamente distinto del «Padre mío y Padre vuestro, Díos mío y Dios vuestro» (Jn 20,18). Cristo hace remontar su ciencia y su potencia a la *comunión de vida y a la unión de voluntad con el eterno Padre.* «Mi Padre me confió todas las cosas, y nadie conoce perfectamente al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre enteramente, sino el Hijo, y a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11,27). La íntima relación existente entre Jesús y Dios Padre es descrita, sobre todo, en el Evangelio de Juan, donde Cristo dirige no menos de 115 veces a Dios el apelativo de « ¡Padre! » «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10,30); «El Padre está en Mí y Yo en el Padre» (Jn 10,38); «El que me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9); «El Padre que está en Mí, hace sus obras» (Jn 14,10). Cristo se define camino, verdad y vida: «Nadie va al Padre sino por Mí» (Jn 14,6). Bajo la inspiración del Espíritu Santo, el cuarto

Evangelio desarrolla una «teoría cristológica del conocimiento» (Oscar Cullmann), tan profunda como rica de tensión.

No fueron las primeras comunidades cristianas las que pusieron en boca de Jesús la afirmación de su filiación divina: ésta forma parte del *núcleo vital del mensaje de Jesús.* Una idea de la filiación divina, que hubiera sido inventada o considerablemente retocada sólo a continuación, no habría suscitado todos los problemas no resueltos y los candentes interrogantes que dieron pábulo a las controversias cristológicas de los siglos III y IV. Los Apóstoles y autores del Nuevo Testamento han relatado las palabras de Jesús respecto a su misteriosa filiación divina, sin suprimir aquellas expresiones que están en aparente contradicción con ella: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28); «Pero aquel día y aquella hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32). Una figura de Cristo elaborada con cuidado tendría otro aspecto. El *contraste duro y esquinado,* que se nota en las declaraciones de Jesús, constituye un argumento a favor de la fidelidad con que nos han sido transmitidas sus palabras.

Los Apóstoles anunciaron con simplicidad y franqueza lo que habían visto y oído. No se estrujaron el cerebro para conciliar las propias afirmaciones sobre la humanidad, la ciencia limitada y susceptible de progreso de Jesús (Lc 2,52) con sus declaraciones referentes a la divinidad, la omnipotencia y la omnisciencia de Cristo. Fijaron por escrito su experiencia y su confesión de Cristo, sin pretender armonizar nada y sin cristalizar la relación entre la humanidad y la divinidad de Jesús en una fórmula dogmática.

El hecho de que Jesús afirmase ser Hijo de Dios de un modo único y enteramente particular, constituye el primer paso para llegar al título que sintetiza todas las concepciones de las primeras comunidades cristianas respecto a Jesús; Jesús es el *Kyrios.*

g) **El Kyrios**

Del Nuevo Testamento se deduce que el título de *Kyrios* se ha empleado con tanta mayor frecuencia, cuanto más avanzaba el cristianismo. Se podría, pues, suponer que este título se lo han aplicado a Cristo las comunidades pagano-cristianas. Mas esta hipótesis, según la cual la comunidad madre judía ignoraba el título de *Kyrios,* que habrían adoptado sólo las comunidades pagano-cristianas de lengua griega (qui-

zá en relación con el culto imperial), es por ahora insostenible. Es significativo el hecho de que en las oraciones y en las celebraciones litúrgicas de las comunidades de lengua griega se encuentren invocaciones bien definidas, como «*Abba*» (Rom 8,15; Gál 4,6) o «*Maranatha*» (1 Cor 16,22), que sólo pueden provenir de las primitivas comunidades palestinenses de lengua aramaica.

Sobre todo, la *invocación litúrgica* «*Maranatha*» está probando que el título *mar* (= Kyrios, Señor) era ya empleado en las *más antiguas oraciones de las primeras comunidades.* La oración comunitaria *Maranatha* puede tener un doble significado con arreglo a como se subdivide la fórmula:

Maran atha = Nuestro Señor viene.
Marana tha = ¡Ven, Señor nuestro!

Ya en la versión griega de los Setenta, el nombre veterotestamentario de Dios, *Yavé,* que en las lecturas litúrgicas de la sinagoga o del templo de Jerusalén era sustituido por el de *Adonai* (= Señor), fue traducido por *Kyrios.*

El título de *Kyrios* constituye una prosecución y una coronación de la declaración con que Jesús mismo afirmó ser el Hijo de Dios. En él se puede ver la respuesta de la comunidad de fieles a la filiación divina de Jesús. *El apelativo «Kyrios» es confesión y plegaria, afirmación de fe y proclamación litúrgica al mismo tiempo.* Ya se ha aludido a la selección que experimentaron en el curso del primer siglo de la era cristiana los varios títulos de Jesús, porque ofrecían sólo una definición parcial o porque eran difícilmente inteligibles o susceptibles de equívoco o impropios. El título de Mesías, que tenía un sabor político, fue sustituido por el de «Hijo del Hombre». Mas, en la medida en que se demostraba prematura la espera de un próximo retorno del Señor, también aquel *título de tinte escatológico* pasaba a segunda línea. La búsqueda de un título conveniente se concluyó definitivamente con la elección del de *Kyrios.* Tal denominación aparece, por esto, como la más propia, porque estaba sacada de una fórmula de oración ya consagrada en el Antiguo Testamento y porque poseía una amplitud capaz de abrazar del mejor modo posible la humanidad y la divinidad de Jesús, su presencia litúrgica y eucarística, su glorificación a la derecha del Padre y su retorno escatológico en calidad de Juez. Además, el título de *Kyrios* parecía suscitar el menor número de equívocos.

El *Kyrios* está tanto en el centro de la comunidad como a la derecha del Padre. En toda celebración eucarística el *Kyrios* está presente como Sumo Sacerdote, según el orden de Melquisedec. Pero, al mismo tiempo, la mirada de los fieles se vuelve hacia el fin de los tiempos y hacia la parusía del Señor. «Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). En la invocación *Kyrios* se afirmaba también la idea de que Cristo no es sólo el *Señor de la Iglesia,* sino que es *Kyrios de todo el mundo,* de todos los pueblos y potencias (1 Cor 8,6; 12,3; Flp 2,9). *El Kyrios es el Pantocrator.*

Las palabras «*Jesucristo es el Kyrios*» pueden considerarse como un compendio de la confesión de fe de los cristianos (Rom 20,9). Con el título de *Kyrios* pasan a Jesús todos los atributos de Dios (excepto el de Padre): Dios-el santo de Dios.

En el siglo I, el nombre de *Kyrios* ciertamente tenía también un significado en relación con el *culto del emperador* como *Kyrios.* Por esto aun en el Nuevo Testamento se diseña el dilema: ¿Cristo-*Kyrios* o César-*Kyrios?* Es innegable que, sobre todo a continuación de las primeras persecuciones cristianas, el Imperio romano y sus Césares fueron considerados bajo una perspectiva diversa (Act 25,10 y ss; Rom 13,1 y ss; Ap 13,1 y ss). Incluso el nombre de *Kyrios* lo pronunciaron los cristianos con una entonación particular y ciertamente hasta con una innegable *punzada de anticesarismo.* Además, para Cristo no existe ningún otro *Kyrios* (Ap 17,14). A Cristo, el verdadero y único *Kyrios,* le pertenece todo honor y gloria. Aunque la antigua fe palestinense en el *Kyrios* adquirió en las comunidades helenísticas de Grecia y de Italia nuevos acentos, determinados por la situación particular, este título «no es una corona de laurel, que les ha sido quitada a los otros dioses para ponerla sobre la cabeza de Jesús» (J. R. Geiselmann).

Justamente escribe Ethelbert Stauffer: «Entre todos los títulos cristológicos, el más rico de relaciones es el de *Kyrios.* Su historia es un compendio y, al mismo tiempo, un repertorio de la cristología neotestamentaria». Las investigaciones sobre los *exordios de la fe cristiana,* realizadas a través de los diversos títulos de Jesús, no constituyen sólo una empresa fascinante, sino que representan también un modo nuevo de profundizar en el encuentro con Cristo, que puede fecundar la fe, la vida y la liturgia eucarística del pueblo de Dios de la Nueva Alianza en todos los tiempos.

6. LA FIGURA DE CRISTO EN EL EVANGELIO DE MARCOS

El evangelio de Marcos es el más breve y, según la opinión general, el más antiguo de los cuatro Evangelios. Considerando esto, parece extraño que precisamente el evangelio de Marcos tenga una parte de tan escaso relieve en las perícopas evangélicas de la liturgia de la Iglesia (cfr. parte III, cap. 4) y de las Biblias escolares. Para tener información sobre la evolución de la fe, verificada en el curso del siglo I de la era cristiana por obra del Espíritu Santo, es necesario referirse siempre al evangelio de Marcos como el punto de referencia, a partir del cual se puede seguir el curso de las reflexiones cristológicas del cristianismo primitivo. El evangelio de Marcos debe considerarse como una *importante piedra de toque de la comprensión de Cristo por los primeros cristianos,* con el que se deben confrontar los otros tres Evangelios para cuanto respecta a su dependencia, a su distancia cronológica, a su diferente situación religiosa y a su proceso de evolución teológica.

Puesto que la actual problemática demuestra un particular interés por los fines propuestos por cada uno de los Evangelios y estudia los acentos particulares de los respectivos Evangelistas, el *evangelio de Marcos* representa sin más *la unidad de medida teológica* desde la que se puede partir y con la que se pueden tomar las medidas. ¿En qué forma las perícopas de Marcos han sido acogidas, completadas y profundizadas en los otros Sinópticos? ¿En qué nuevo contexto han sido insertas? ¿Qué intentos teológicos pueden descubrirse detrás de ellas? Precisamente las pequeñas y demasiado poco consideradas discordancias entre el texto de Marcos y los pasajes paralelos de Mateo y de Lucas ofrecen un interesante y precioso panorama del proceso de maduración teológica y del pluralismo del cristianismo primitivo. La concordancia de los Evangelios, que ha nivelado estas diferencias, es hoy menos consultada, mientras que puede hallarse una vivaz apertura para las *características teológicas de cada Evangelio.* El cristianismo pres-

ta atención cuando oye hablar de una teología de Marcos o de Juan, y se siente empujado a reflexionar cuando lee: «La venida de Jesús es el cumplimiento, antitético para Mateo y evolucionístico para Lucas, de la historia de Dios con Israel, mientras que para Marcos es la epifanía oculta en el mundo del prometido Hijo de Dios» (Leonhard Goppelt).

a) El autor del evangelio de Marcos

La antigua tradición de la Iglesia ha designado únicamente como autor del «evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios..., según Marcos» a un cierto *Juan Marcos,* que durante años fue el *compañero e intérprete del apóstol Pedro.* Para confirmar la atribución del segundo Evangelio a ese Marcos, a quien se nombra diez veces en los escritos neotestamentarios (Act 12,12.25; 13,5.13; 15,37; 15,39; Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11; 1 Pe 5,13), se pueden citar los siguientes testimonios antiguos:

Papías, obispo de Jerápolis de Frigia († hacia el 150):

> «Marcos, intérprete de Pedro, escribió con exactitud, pero no con orden, cuanto recordó de las cosas que dijo o realizó el Señor. El, pues, ni oyó al Señor, ni le siguió. Pero, como dije, después permaneció con Pedro, quien para utilidad de los oyentes, no para tejer la historia de los dichos del Señor, predicaba el Evangelio; de modo que Marcos no incurrió en defecto alguno, escribiendo algunas cosas tal como se acordó. El puso atención en un solo punto, esto es, en no omitir nada de aquellas cosas que oyó y en no mentir» (estas noticias nos las ha conservado el historiador Eusebio en su *Historia eclesiástica,* III, 39, 15).

Ireneo, obispo de Lyon († hacia el 200):

> «*Después de la partida de éstos* (esto es, de los apóstoles Pedro y Pablo), Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió por escrito las cosas que predicó Pedro» *(Adv. Haereses,* III, 1,1).

Clemente Alejandrino († hacia el 215):

> «*Como hubiera predicado Pedro públicamente* en Roma la palabra de Dios, y movido por el Espíritu Santo hubiera promulgado el Evangelio, muchos que habían estado presentes exhortaron a Marcos para que él, como había seguido mucho tiempo a Pedro y recordaba las

predicaciones de éste, escribiera lo que había predicado el Apóstol. Marcos, pues, compuso el Evangelio y se lo entregó a los que se lo habían rogado. Pedro, sabedor de esto, ni prohibió que se hiciera, ni incitó a que se hiciera» (también estas noticias las refiere Eusebio en su *Historia eclesiástica,* VI, 14, 6).

Por tanto, todas las antiguas tradiciones concuerdan en afirmar que el autor del evangelio de Marcos es el *intérprete de Pedro:* así le llama, por ejemplo, Tertuliano († después del año 220) en su obra *Contra Marción,* IV, 5. Justino Mártir († hacia el 165) no vacila en definir el evangelio de Marcos como *las memorias de Pedro.*

Mas estas designaciones de «intérprete de Pedro» y de «memorias de Pedro» podrían demasiado fácilmente hacer surgir la opinión de que Marcos no ha realizado una obra original y ha sido sólo el traductor de las predicaciones de Pedro. Esmeradas investigaciones del texto han asegurado que Pedro debió de ser seguramente una fuente importante para Marcos, ya que éste refiere muchos detalles relativos a su vida. Esto no significa enteramente que Pedro haya sido la única fuente de Marcos. Marcos no fue un apóstol, pero ha sido un testigo directo de la actividad de Jesús, sobre todo en el ámbito de Jerusalén (Mc 14,50 y ss). Según una tradición antigua, de la que no es el caso dudar, la madre de Marcos poseía en Jerusalén una gran casa en la que Cristo celebró la última cena (Mc 14,13 y ss) y donde, después de la Pascua (Mc 16,14) y Pentecostés (Act 2,1 y ss; 12,12), se reunía la Iglesia naciente.

Marcos fue compañero del apóstol Pablo en su primer viaje misionero (Act 11,30; 12,25; 13,5; 15,37) y era *primo de Bernabé* (Col 4,10), y ambos influyeron en su teología. La sagrada Escritura designa al autor del Evangelio más antiguo a veces con el nombre hebreo de Juan (Act 13,5.13), a veces con el latino de Marcos (Act 15,39) y otras veces con el doble nombre de Juan-Marcos (12,12.35; 15,37). Marcos era un judeo-cristiano palestinense en estrechísima relación con la *Iglesia Madre de Jerusalén,* con su celebración eucarística y su teología. Recibió una dirección teológica de Pablo y Bernabé y ciertamente también de Pedro. El evangelio de Marcos se *escribió en Roma* (1 Pe 5,13), después del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo, ciertamente *antes del 70 d. C.* (¿65 d. C.?).

b) Estructura y forma literaria del evangelio de Marcos

Ya se ha señalado (cap. 2) la sorprendente afinidad existente entre el evangelio de Marcos y la predicación de Pedro.

Estructura del evangelio de Marcos (según Josef Schmid):

Proemio: 1,1-13 (Introducción de Jesús en su misión mesiánica: Bautismo y tentación).

La vida pública de Jesús:

1. Actividad de Jesús en Galilea (1,14-6,6a).
   1,14-45 (Comienzo de la vida pública de Jesús).
   2,1-3,6 (Primeros encuentros con los adversarios).
   3,7-6,6a (Jesús y las multitudes).

2. Viajes y predicación de Jesús (6,6b-10,52).
   6,6b-8,26 (Jesús fuera de Galilea).
   8,27-10,52 (Camino de Jerusalén).

3. Ultimos días de Jesús en Jerusalén (11,1-16,20).
   11,1-3,37 (Ultima aparición en público).
   16,1-8 (Narración sobre el sepulcro vacío).

Los versículos 16,9-20 se distinguen netamente del resto del Evangelio, tanto por lo que respecta al contenido como por lo que se refiere a la forma. Se ha demostrado también que este relato ha sido compuesto utilizando los Evangelios que se escribieron después:

Mc 16,9 y ss	= Jn 20-11-18
Mc 16,12 y ss	= Lc 24,13-35
Mc 16,14-18	= Lc 24,36-49
Mc 16,15	= Mt 28,18-20
Mc 16,19	= Lc 24,50-53

Mas ¿cómo es posible que el evangelio de Marcos termine con las palabras: «... porque tenían miedo»? (16,8). Karl Hermann Schelkle propone la siguiente solución del problema de la *discutida conclusión de Marcos* (16,9-20): «Podría suceder que se haya estropeado antes de tiempo la última hoja del Evangelio y de este modo se haya perdido el texto conclusivo (original). La primera y la última página de un libro se estropean siempre más pronto que las otras. Mucho más fácilmente habrá sucedido esto en un delicado rollo de papiro».

Es digna de notarse la subdivisión del relato del viaje de Jesús a Jerusalén para la última Pascua (8,27-10,52), realizada por las *tres profecías sobre la Pasión* (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34).

El evangelio de Marcos presenta las *siguientes particularidades:*

— No se dice nada respecto a la infancia de Jesús, sino que comienza directa y extrañamente con el bautismo del Señor en el Jordán por el Bautista (1,9).

— Las tres predicciones sobre la pasión (¿se trata de un esquema literario para disponer y subdividir la materia?), la historia de la pasión y el relato de las apariciones del Resucitado, dejan entrever el *ritmo fundamental de la predicación apostólica:* el *scandalum crucis* viene atenuado y removido mediante la profecía de Jesús, por un lado, y, por otro, con las apariciones y la ascensión del Resucitado, para presentar la crucifixión como obra de Dios (sentido positivo) más bien que como un triunfo del adversario. El *scandalum Crucis,* el escándalo y la estulticia de la cruz, se transforma así en un *mysterium Crucis, un misterio de fe y de gracia de la teología de la cruz.*

— En el evangelio de Marcos se notan pasajes que han sido compuestos evidentemente *según una perspectiva temática* y dejan entrever la existencia, anterior a la composición del evangelio de Marcos, de una antigua colección de sentencias, quizá ya fijada por escrito, que, sin embargo, no debe identificarse con la fuente de los Logia (Q). Baste señalar el siguiente grupo de perícopas, ordenadas por materias:

Mc 2,1-3,6 (cinco encuentros con los adversarios).
Mc 4,1-32 (tres parábolas de los campos).
Mc 4,35-5,43 (cuatro milagros sobre el Lago).
Mc 11,27-12,37 (seis discusiones con los adversarios).

Forma literaria del evangelio de Marcos.—Para poner de relieve la empresa literaria de Marcos, Rudolf Bultmann escribe: «Con Marcos nos viene al encuentro el Evangelio tipo y puede decirse que ha sido él quien lo ha creado». De todos los cuatro Evangelistas, sólo Marcos titula su obra: «*Evangelium Jesu Christi*», queriendo afirmar con el genitivo: «*Jesu Christi*», que *Jesús es el contenido y el portador del Evangelio* (o sea, de la Buena Nueva). Aunque es presumible que Marcos haya tomado de Pablo el término «Evangelio», queda siempre el hecho de que *él ha creado el género literario del Evangelio.*

Fue Marcos el primero en intentar la empresa (apoyándose quizá en antiguas formas de mensaje) de ordenar la Buena Nueva sobre Jesús en un *esquema narrativo* por simple que sea, antes que presentarla en relatos aislados, puestos uno junto al otro. Un esmerado examen per-

mite todavía individuar un mosaico de cerca de *noventa piezas aisladas,* cada una de las cuales constituye una composición literaria que se tiene en sí misma, sin tener relación alguna ni con lo que precede, ni con lo que sigue. Sin tránsitos artificiosos, cada uno de estos relatos de la vida de Jesús están enlazados con las simples palabras: «... ahora, he aquí». Este concatenamiento de los textos aparece veintitrés veces en el evangelio de Marcos. Sólo en el *relato de la pasión* se ha realizado la tentativa de crear una conexión histórica, pero es presumible que precisamente este relato, en su calidad de *núcleo central del mensaje apostólico,* poseyera una forma fija, ya anterior a la redacción escrita del evangelio de Marcos.

Como el evangelio de Marcos es la primera y más antigua narración escrita sobre Jesús y sólo puede confrontarse con textos posteriores y, precisamente, con los otros dos Sinópticos, según Mateo y según Lucas, es extremadamente difícil, si no imposible, indicar «lo que en él es «tradición» y lo que es «teología» propia. Quizá todo ulterior trabajo de crítica literaria, en relación con la historia de las formas o de la redacción, sea inútil y, en conjunto, sería necesario limitarse a estudiar lo que es propio de Marcos y lo que los otros dos Evangelistas no han tomado enteramente o, por lo menos, completamente de él» (Rudolf Schnackenburg).

El estilo del evangelio de Marcos es simple, sin adornos y popularesco, mas, precisamente por esto, eficaz y vigoroso. La forma está poco elaborada. De esto se transparenta claramente la intensidad de la experiencia, más que el esfuerzo de conferir a esta experiencia una forma bien equilibrada y estilísticamente elegante. A veces los relatos están uno junto al otro, duros y sin gracia como bloques. Faltan la armonía y el buen orden. Quizá ése era el modo simple, pero lleno de eficacia, con que hablaba Pedro. Marcos no ha logrado realizar elegantemente la transición del discurso hablado a la palabra escrita y no parece ni siquiera haberse esforzado demasiado. Es también digno de notarse que algunos sucesos importantes son narrados parcamente y en pocas palabras (1,16-20; 8,27-33; 14,17-25), mientras que otros relatos de menos estima se presentan en forma difusa y con evidente placer (4, 35-5,43; 6,17-29; 9,14-29). El uso frecuente del enlace: «... ahora, he aquí», confiere, cierto que involuntaria e inconscientemente, a este Evangelio un ritmo característico, ondulante y grandioso.

c) Las estructuras fundamentales de la figura de Cristo

El evangelio de Marcos es precioso, pues en él vibra todavía un *eco de la predicación del apóstol Pedro* y se refleja con original frescura y vivacidad la *problemática teológica del pensamiento y de la fe de los primeros cristianos*. Es impresionante el modo desenvuelto y casi descuidado con que este Evangelio habla de Cristo y que, ciertamente, se remonta a una época muy antigua.

¿Cuál es el fin que se propone el Evangelista?

Ya desde el primer versículo Marcos declara desde qué punto visual se propone él escribir de Jesucristo: «Evangelio de Jesucristo, *Hijo de Dios*». Este programa debió aparecer particularmente claro en los orígenes del cristianismo. La palabra normal «Hijo de Dios», con el acento tan particular que adquiere en el evangelio de Marcos, debe ponerse en relación con la intención de eliminar el *scandalum Crucis*. El *leitmotiv* teológico, «Hijo de Dios», se encuentra en todo este Evangelio, tanto en el *oculto misterio del Mesías* y en el reiterado mandamiento de callar, como, sobre todo, en las confesiones del Hijo de Dios, que se hallan en los puntos culminantes del mismo Evangelio:

8,28: Confesión de Pedro.
14,62: Pregunta del Sumo Pontífice.
15,39: Confesión del Centurión romano.

En el evangelio de Marcos, la figura de Cristo tiene un carácter singularmente indeciso, o sea, presenta más bien contornos nítidos ya del lado humano, ya del lado divino, pero sin estar acordes entre sí y madurados en una concepción bien elaborada. La *figura de Cristo* se encuentra literalmente en un *estadio inicial*. Se advierten características muy distintas, mas, al mismo tiempo, se nos pregunta cómo es posible reducir a unidad esta fuerte tensión entre lo humano y lo divino o entre lo histórico y lo escatológico. Para expresarnos en forma metafórica, el material original, rígido y todavía sin desbastar, de la experiencia que los Apóstoles tuvieron de Cristo es presentado «exento de toda reflexión dogmática» (Josef Schmid).

Jesús de Nazaret, verdadero hombre.—Ningún Evangelista ha sabido, al igual que Marcos, fijar las facciones humanas de Jesús en una verdadera y propia xilografía. El motivo de esto, sin embargo, no hay

que buscarlo únicamente en una instancia apologética, como si Marcos debiera probar la humanidad y la historicidad de Jesús contra las herejías nacientes. A través del texto de Marcos se traslucen el conocimiento y la experiencia extraordinariamente vivaz y no cansada por reflexión teológica alguna, que los Apóstoles, y en particular Pedro, tenían de Jesús. Marcos habla, en una forma extremadamente audaz y muy difícil de comprender para la posteridad, de las *manifestaciones de la sensibilidad humana de Jesús:* de su compasión (1,41), de su amargura (3,5), de su asombro y estupor (6,6), de sus preguntas (9,16.33), de su indignación (10,14) y de su abatimiento (14,33). También se refiere que los parientes de Jesús se preocupaban sinceramente de su estado mental: «Oyendo esto los suyos, salieron para llevárselo con ellos, pues decían: "Está fuera de sí"» (3,21). Sin pensar lo más mínimo en que ciertas expresiones podrían hacer surgir dudas sobre la divinidad de Jesús, Marcos escribe: «Y no *pudo* hacer allí milagro alguno... Y se maravillaba de su incredulidad» (6,5 y ss). También es extraña la declaración de Jesús: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (10,18). Mas la unidad de naturaleza y de comunión con el Padre está colocada como cimiento supremo, cuando Marcos hace decir al Señor, a propósito de la fecha del fin del mundo: «Pero aquel día y aquella hora nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (13,32).

La humanidad de Jesús está diseñada con trazos tan vigorosos, que, considerando exclusivamente los textos ahora mismo citados, sería difícil hablar de Jesucristo como Hijo de Dios, sino que parecería más bien obvio suponer que aquel Jesús, «el carpintero» (Mc 6,3), ha sido sólo un hombre, dotado de especiales dones divinos, una especie de Cristo «arriano».

Hasta a los otros dos Sinópticos, Mateo y Lucas, que han conocido el original de Marcos y se han servido de él para redactar su Evangelio, debió de parecerles demasiado peligroso transmitir estas declaraciones sobre la humanidad de Jesús sin algún comentario. Como resulta de una confrontación entre los Sinópticos, Mateo y Lucas, por lo regular, han suprimido, o atenuado con una explicación teológica, todos los pasajes de Marcos que podían crear dificultades de fe al lector.

Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios.—El evangelio de Marcos se ha propuesto probar que Jesús es el Hijo de Dios. Esta demostración vie-

ne presentada en una forma extrañamente fragmentada, que podría llamarse dialéctica, esto es, registrando las reacciones suscitadas por Jesús en sus oyentes y los milagros realizados por El, pero también la enigmática prohibición de hablar de su filiación divina.

Para demostrar la *grandeza sobrehumana de Jesús,* Marcos habla siempre de la muchedumbre de pueblo, de la que Jesús a duras penas podía defenderse. De tal modo le asediaban las gentes, que casi le oprimían, y ni siquiera tenía tiempo de comer. A los que presenciaban los milagros de Jesús los invadía el terror. Lo que hacía Jesús era tan importante y desconcertante, que a unos les daba la impresión de algo sobrehumano y divino, mientras que a otros les parecía inquietante y diabólico. Registrando escrupulosamente estas múltiples y fuertes reacciones, Marcos perseguía un fin bien definido, ya que todas estas indicaciones servían para ilustrar la filiación divina de Jesús.

Marcos no pretendía iluminar la potencia divina de Jesús con largos discursos o incluso con una multitud de profecías veterotestamentarias. Es significativo el hecho de que la palabra «Ley» no aparece ni siquiera una vez en su Evangelio. A Marcos le interesa, evidentemente, documentar con *hechos impresionantes* la grandeza sobrehumana de Jesús. Es muy probable que este tipo de testimonio se remonte a Pedro. Quizá al mismo Pedro le habían impresionado tanto los *milagros de Jesús,* que éstos se han convertido en el argumento preferido de sus predicaciones, cuyo intérprete y cronista fue Marcos. Es particularmente significativo el hecho de que en ningún otro Evangelio como en el de Marcos se ha puesto en primer plano el *contraste entre Jesús y Satanás,* entre el reino de Dios y el del demonio (Mc 3,22-30). Es sorprendente el *número de las perícopas en que se habla de Satanás* (1,12 y ss; 1,21-28; 1,32 y ss; 3,11 y ss; 3,22-30; 5,1-20; 6,7; 6,13; 7,24-30; 8,33; 9,14-29; 9,38 y ss; 16,9; 16,17).

Jesús manifiesta su omnipotencia divina precisamente como *vencedor del poder de Satanás.* Con él ha llegado de forma manifiesta e innegable el reino de Dios. Satanás, el príncipe de este mundo, se ve obligado, a través de una serie de derrotas, a ceder paso a paso el propio poder. Jesucristo es el soberano dominador de todas las potencias satánicas. Con él comienza el *reino de Dios.*

Sin embargo, queda un hecho inexplicable: Jesús prohibió siempre que se hablara de su mesianidad. Es todavía comprensible que el Señor no quisiera que los demonios proclamasen su filiación divina (1,25.34 3,11 y ss). Mas ¿por qué prohibía aun a los curados divulgar

el milagro de que habían sido objeto? (1,44; 5,43; 7,35; 8,26). Incluso a los Apóstoles, Jesús había impuesto categóricamente el silencio (8,30: 9,9). Los milagros «podían y debían revelar su misión y abrir el camino a la fe en su mesianidad, mas podían también tomarse por simples «prodigios» espectaculares, tanto más cuanto mayormente se adueñaban de ellos las turbas. Según la esperanza judía, los milagros no eran una contraseña inequívoca del Mesías. También un Profeta podía hacer milagros, pero de un Mesías se esperaba algo más» (Josef Schmid).

El evangelio de Marcos transmite evidentemente una relación muy fiel de las disposiciones con que los hombres han reaccionado a los milagros de Jesús en el período anterior a la Pascua. *El misterio del Mesías permanece oculto.* Incluso después de la resurrección, Jesús descubrió su misterio sólo «a los testigos prefijados por Dios», pero «no a todo el pueblo» (Act 10,41).

Un testimonio totalmente diferente y, por decirlo así, avanzado de Cristo, nos lo ofrece *la historia de la pasión.* Esta parece haber constituido el núcleo central de la predicación apostólica y también la parte más antigua de la tradición, que Marcos había encontrado ya constituida y había insertado en su Evangelio. Es también digno de notarse el que las citas del Antiguo Testamento no se relacionan separadamente, sino fundidas en un único conjunto (Mc 15,24.34; cfr Sal 22,2.29; Mc 15,36; cfr Sal 69,22), con la historia de la pasión. En ninguna otra parte del evangelio de Marcos se intuye más claramente que nos encontramos frente a un texto, que, por un lado, atestigua la *superación del scandalum Crucis* y, por otra, ha recibido ya antes de Marcos una forma bien definida. La pasión y la muerte de Jesús no se describen como el triunfo de Satanás o de los enemigos de Jesús. El *leitmotiv de la pasión es: Todo esto ha sido querido por Dios así y no de otro modo.* Hasta los Apóstoles se sorprenden y se consternan por la decisión con que Jesús se dirige a Jerusalén para allí afrontar la pasión y muerte (10,32-34). Jesús afirma repetidamente que *debe* sufrir y morir (Mc 8,31). La vida de Jesús no termina con una bancarrota, sino que está enteramente sujeta al mandato y a la voluntad del eterno Padre. Es también significativo que en cada una de las tres profecías de la pasión, la última palabra no mira a la muerte, sino a la resurrección, que tendrá lugar tres días después de la muerte (Mc 8,31; 9,31 y ss.; 10,34).

La pasión de Jesús es irradiada por la *gloria de la resurrección.* En

su narración de la pasión, Marcos describe a Jesús *que muere circundado de un fulgor divino.* La alusión al *reino mesiánico de Jesús,* que se encuentra en la acusación (15,2), en los escarnios (15,18), así como en la inscripción puesta sobre la cruz (15,26), que había sido pensada como mofa, es, en último análisis, *una demostración larvada, pero no menos impresionante,* de que este Jesús de Nazaret es el verdadero Mesías y el Hijo de Dios encarnado. Los comienzos de la predicación apostólica y de la fe de los orígenes se reflejan aun en el hecho de que en el evangelio de Marcos el *título de «Mesías» pasa a segundo plano* para ser sustituido por el de *Hijo del Hombre.* Este título escatológico, que alude eficazmente a la próxima venida de Jesús sobre las nubes con gran poder y gloria, era particularmente apropiado a la *espera parusíaca* de la comunidad palestinense de los orígenes. El gran discurso escatológico (Mc 13,1-27), las parábolas anejas y las alusiones a la vigilancia (Mc 13,28-37), nos transportan a la atmósfera espiritual y religiosa anterior a la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. Entonces imperaba de modo incontrastable la esperanza escatológica y también el título de *Hijo del Hombre* representaba una designación, inspirada en el intenso deseo de los fieles, que tenía la máxima importancia en el pensamiento y en la oración de los cristianos de la época.

El evangelio de Marcos transmite una *visión singular de la concepción de Cristo en los primeros decenios del cristianismo.* La cristología está todavía en los comienzos. La transición del título de Mesías al de Hijo del Hombre ya se ha dado, mas falta casi completamente el glorioso título de *Kyrios.*

Existe una extraña afinidad entre la figura de Cristo en el evangelio de Marcos y la de los primeros poemas alemanes cristianos *Heliand* y *Krist. Heliand* es una figura igualmente potente, heroica, un jefe que se atrae los discípulos a su servicio como fieles soldados. Mas es también significativo que los comienzos del cristianismo, al igual que el primer encuentro del germanismo con la Buena Nueva, hayan tenido una vivaz intuición de la parusía que se manifiesta con particular evidencia en el grandioso *poema escatológico de Muspilli.*

7. LA FIGURA DE CRISTO EN EL EVANGELIO DE MATEO

Según Ernesto Renán (1823-1892), el evangelio de Mateo sería «el libro más importante de la historia». En realidad, el evangelio de Mateo ocupa un *puesto de primer plano* tanto en la liturgia (cfr cap. 4) como en las Biblias escolares. Es también el primero de los Sinópticos, no por motivos de orden cronológico (en tal sentido le precede el evangelio de Marcos), sino porque la tradición de la Iglesia atribuye este Evangelio a uno de los Doce y precisamente al publicano «Leví, hijo de Alfeo» (Mc 2,14), que desde su banco de recaudador fue llamado al séquito del Señor (Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32). Este *publicano Leví* se llamaba también *Mateo* (probablemente del hebreo *Matti* = don de Dios). Como el apóstol Leví Mateo precede en dignidad a los dos discípulos de los Apóstoles, Marcos y Lucas, su Evangelio ha sido puesto en el primer lugar.

El evangelio de Mateo es muy *diferente al de Marcos.* Fue escrito en una época en que era necesario resolver problemas completamente distintos y en que, sobre todo, los fieles se habían hecho más sensibles, delicados y dotados de espíritu crítico en la formulación teológica. El evangelio de Marcos ha sufrido un proceso de reflexión teológica, que no sólo se manifiesta en la corrección de esos textos que resultaban peligrosos para la fe en Cristo. En él es particularmente evidente el interés literario, que se manifiesta en una técnica de composición totalmente diversa. En comparación con el estilo de Marcos, indudablemente muy fresco, mas sin pretensiones, el evangelio de Mateo da pruebas de una cierta pericia literaria. Es evidentemente la obra de un escritor cristiano, que no sólo ha engastado un episodio en el otro, sino que se ha preocupado de disponer todo el material, principalmente lo relativo a los discursos de Jesús, con habilidad, elegancia y eficacia.

a) El autor del evangelio de Mateo

El texto original del evangelio de Mateo no trae ningún nombre de autor, ya que el título, a nosotros familiar, de «Santo Evangelio de Jesucristo según Mateo» le ha sido conferido en una época posterior, probablemente hacia el 150 d. C. La antigua tradición de la Iglesia nos ha transmitido las siguientes indicaciones respecto al autor y a la lengua original (?) del evangelio de Mateo:

Papías, obispo de Jerápolis de Frigia († hacia el 150). Como el testimonio de Papías, que ha llegado hasta nosotros en el texto griego conservado en la Historia eclesiástica de Eusebio (III, 39,16), se ha presentado recientemente en una nueva versión de Joseph Kürzinger (*Biblische Zeitschrift,* 1960, 19-38) que ofrece nuevas perspectivas respecto al origen del evangelio de Mateo, damos aquí el texto en las dos versiones:

> Versión admitida hasta ahora (KVB - Kösel-Ausgabe, Munich, 1923):
>
> «Mateo en *dialecto hebreo* (hebrasdi dialékto) coordinó los dichos (tá lógia); cada uno después los tradujo como mejor pudo».
>
> Nueva versión de J. Kürzinger:
>
> «Mateo reunió los dichos *según el estilo hebreo;* cada uno después los disponía como podía».

Ireneo, obispo de Lyon († hacia el 200):

> «Mateo entre los hebros presentó en la lengua de éstos un escrito del Evangelio, mientras Pedro y Pablo evangelizaban en Roma y fundaban la Iglesia» *(Adv. Haereses,* III, 1, 1).

Panteno, director y profesor en la Escuela catequética de Alejandría, en la narración del viaje que él hizo hacia el 200 por las «Indias», es decir, por la actual Arabia meridional, escribía:

> «El apóstol Bartolomé trajo a éstos (los habitantes de aquel país) el Evangelio que el evangelista Mateo había escrito en hebreo» (citado por Eusebio, *Historia eclesiástica,* V, 10, 2).

De toda la tradición de la Iglesia se deducen dos hechos:

— El autor de Evangelio «según Mateo» no es otro que *el publicano Leví-Mateo* (Mt 9,9-11; Mc 2,14-17; 3,18; Lc 5,27; Act 10,3), que fue llamado a formar parte de los Doce.

— Leví-Mateo escribió primeramente un Evangelio «en hebreo». Este texto original (el así llamado Ur-Matthäus), que fue compuesto ciertamente en arameo, pero que no ha llegado hasta nosotros, ha constituido la base del actual Evangelio de Mateo, redactado en griego, el cual, pues, no debe ser considerado sólo como una traducción, sino como una ampliación; mejor aún, como completamente rehecho.

En los últimos decenios, estas concepciones tradicionales respecto al autor y a la lengua original del evangelio de Mateo han entrado en una fase crítica. *Anton Vögtle* suscita las siguientes objeciones contra la atribución del primer Evangelio al apóstol Mateo: «Mateo ha insertado hábilmente su composición literaria en el *mismo esquema simple y resumido* de la gesta de Jesús (con un solo viaje a Jerusalén para la pasión y la Pascua) de que se ha servido Marcos, y que en este último es admisible, porque él no era un discípulo de Jesús. Mas si un testigo directo de la vida de Jesús hubiera escrito un Evangelio de carácter sinóptico, tendríamos derecho a esperar de él un esquema más detallado desde el punto de vista topográfico y cronológico, o sea, historiográficamente más exacto que el de Marcos... *El esquema del evangelio de Mateo testifica contra su atribución a uno de los Doce y en favor de la atribución* a una persona que, por falta de un conocimiento directo, ha aceptado el esquema narrativo de un autor que, como Marcos, no ha sido un testigo ocular, porque no podía sustituirlo con otro mejor».

Estas *objeciones contra la atribución del actual evangelio de Mateo a uno de los Doce* son ciertamente dignas de una seria consideración. Mas podría suceder también que el nombre del publicano y apóstol Leví-Mateo estuviera ligado con el Evangelio de Mateo para indicar, antes que al redactor final, una así llamada *«paternidad orgánica»*. Como en el Antiguo Testamento se habla de los «cinco libros de Moisés», sin afirmar por esto una exclusiva atribución de éstos a Moisés, análogamente la indicación de «Evangelio según Mateo» puede significar que un texto base, oral o escrito, en lengua aramea (quizá compuesto especialmente de «dichos» = *tá lógia)*, ha suministrado el material para la redacción del evangelio de Mateo por parte de una persona que no pertenece al colegio apostólico.

De todos modos es cierto que:

— El núcleo original de Mateo debe haber tenido, evidentemente, una fisonomía patentemente religiosa en la que se reflejan las exigencias,

las ideas y la piedad del publicano Leví y también la esperanza mesiánica del pueblo hebreo. Esta teología, modelada por la *psicología del publicano*, ha sido respetada y aceptada incluso por el autor de la redacción final en lengua griega.

Es también significativo que el autor del evangelio de Mateo demuestre conocer muy bien los diversos tipos de monedas. Parecería lícito suponer que, cuando nota con cuidado si es cuestión de un talento o de un siclo, de un estater, de una dracma o de un cuadrante, es todavía el interés financiero del ex publicano Leví lo que se vislumbra.

Mateo nombra diez tipos de monedas; Marcos, cinco, y Lucas, seis. Parece que el ex publicano sabía muy bien qué ruina puede constituir para el hombre el dinero. «Difícilmente entrará un rico en el reino de los cielos» (Mt 19,23). Al publicano Leví, a quien habían despreciado los fariseos y los doctores de la ley y lo había sufrido, deben haberle brotado del corazón las maldiciones con que Jesús pone en la picota la corrección exterior y la aparente piedad de los fariseos (Mt 5,20).

— El esquema narrativo del preexistente y bien conocido evangelio de Marcos debió encontrar entonces una acogida favorable y debió también parecer al autor del evangelio griego de Mateo una base útil de trabajo, que adoptó sin más. Esto es tanto más sorprendente cuanto que todo el material con que debió pelearse el redactor final del Evangelio de Mateo habría aconsejado seguir un esquema narrativo que abarcara un mayor número de años de la actividad de Jesús.

Partiendo de esta solución del problema de la paternidad del Evangelio de Mateo, se llega también a aquélla relativa a la *lengua original* del evangelio de Mateo. Es significativo el hecho de que los textos antiguos de la Iglesia hablan casi unánimemente de un Evangelio «en hebreo» y afirman que Mateo, el cual vivía entre los hebreos de Palestina, proclamó la Buena Nueva en aquella lengua. Esta información, que se remonta a Papías, puede también interpretarse en el sentido de que el núcleo oral o escrito del apóstol Mateo haya sido redactado en la lengua de los judíos de Palestina. Mas como el evangelio griego de Mateo no da la impresión de una traducción, ni desde el punto de vista lingüístico, ni desde el estilístico (baste pensar en la forma característica de las citas veterotestamentarias), es necesario admitir que se haya redactado en una forma y con una técnica literaria absolutamente libres. J. Kürzinger ha observado justamente que, en su contraposición

de Marcos a Mateo, Papías no intentó confrontar las lenguas, sino la técnica con que fueron escritos los dos Evangelios. Mientras que Marcos escribió sin una particular forma literaria y se sintió más obligado respecto al contenido que a la forma, el judeo-cristiano, que escribió en griego la redacción final del evangelio de Mateo, ha enlazado entre sí, sobre todo, los discursos de Jesús en la forma estilística y narrativa propia del judaísmo. El actual evangelio de Mateo debe, por tanto, considerarse —según cuanto ha declarado Josef Schmid— como *«una obra original escrita en griego»* después del 70 para las comunidades judeo-cristianas de Palestina y también de fuera.

b) Estructura y forma literaria del evangelio de Mateo

El autor del evangelio de Mateo es, entre los Sinópticos, el que dispone de una *cantidad enorme de material suplementario* referente a la vida de Jesús. Es evidente que él intentaba transmitir este material a la posteridad, mas se encontró con serias dificultades, al haber tropezado con los cinturones del esquema narrativo de un solo año, creado por Marcos. Desde el punto de vista literario, el evangelio de Mateo se caracteriza precisamente por el hecho de que se separa de las costuras del esquema de Marcos, forzándole hasta el último límite, sin abandonarle empero. La lucha entre la gran cantidad de discursos de Jesús y la estrechez cronológica del esquema de Marcos es característica del evangelio de Mateo y de la técnica literaria adoptada por su autor.

Estructura del evangelio de Mateo (según Josef Schmid).

Proemio: 1,1-4,11 (historia de la infancia de Jesús, 1-2; preparación de la actividad pública de Jesús, 3,1-4,11).

Vida pública de Jesús:

1. Actividad de Jesús en Galilea (4,12-13,58).
   5,1-7,29 (sermón de la montaña).
   8,1-9,34 (actividad taumatúrgica de Jesús).
   9,35-11,1 (misión de los discípulos).
   11,2-13,58 (incredulidad de los judíos).

2. Peregrinaciones y predicaciones de Jesús (14,1-20,34).
   14,1-16,12 (Jesús fuera de Galilea).
   16,13-20,34 (Jesús camino de Jerusalén).

3. Ultimos días de Jesús en Jerusalén (21,1-28,20).
21,1-25,46 (última manifestación pública de Jesús).
26,1-27,66 (última Cena, pasión y muerte de Jesús).
28,1-20 (resurrección y mandato misionero).

El evangelio de Mateo presenta en su conjunto una notable dependencia del modelo de Marcos. El único elemento nuevo lo constituye la historia de la infancia de Jesús, contenida en los dos primeros capítulos. Mas el carácter literario y la nueva técnica de composición del Evangelista se notan sólo después de una atenta consideración. Es significativo que tanto los discursos como los milagros estén reunidos en bloques; en los ciclos de discursos se nota una preferencia por los grupos de siete, y en los de milagros por los grupos de tres (trilogía de milagros). El autor del evangelio de Mateo, dotado de una cultura literaria, ha buscado también tener despierta la atención del lector, alternando los ciclos de discursos con los de los milagros. Los ciclos de discursos terminan siempre con una clara fórmula conclusiva.

Ciclos de milagros	*Ciclos de discursos*	*Fórmula conclusiva*
	5,1-7-27: Sermón de la Montaña.	7,28: «Cuando acabó Jesús estos discursos...»
8,1-17: Primera trilogía de milagros.		
8,23-9,8: Segunda trilogía de milagros.		
9,18-34: Tercera trilogía de milagros.		
	9,35-10,42: Discurso para la misión de los Apóstoles.	11,1: «Cuando Jesús acabó de instruir a sus doce discípulos...»
	13,1-52: Parábolas del reino.	13,53: «Cuando Jesús acabó estas parábolas...»
14,13-36: Cuarto ciclo de milagros.		
15,21-39: Quinto ciclo de milagros.		

Ciclos de milagros	*Ciclos de discursos*	*Fórmula conclusiva*
	8,1-35: Discursos sobre la caridad fraterna entre los discípulos.	19,1: «Cuando acabó Jesús estos discursos...»
	23,1-39: Amenazas contra los escribas y fariseos.	24,1: «Jesús salió del templo, e iba caminando...»
	24,2-25,46: Gran discurso escatológico.	26,1: «Cuando Jesús terminó todos estos razonamientos, dijo a sus discípulos...»

El evangelio de Mateo deja entrever un gran esfuerzo de composición literaria. Además, es digno de notarse que la primera parte del evangelio (1,13) constituye una obra maestra de arte narrativo, mientras que la segunda parte (14-28) se queda considerablemente atrás bajo este aspecto. Es también interesante ver cómo el autor se ha comportado de modo diverso en las confrontaciones con el original de Marcos. En la primera parte procede con una gran libertad respecto al material que le ofrece este último, cambiándole de puesto repetidamente las perícopas, mientras que en la segunda parte ha abandonado casi completamente estos principios liberales y se atiene escrupulosamente al esquema de Marcos. Quizá Mateo no pudo llevar a término su Evangelio por circunstancias internas o externas, o bien se rindió frente a la gran cantidad de material. O, sin más, prefirió escoger un procedimiento literario menos fatigoso y lento.

El *lenguaje del evangelio de Mateo* es un poco incoloro o, por mejor decir, se muestra reticente y reservado. Carece de fantasía y de eficacia, y se limita a registrarlo todo tranquila y objetivamente, sin recurrir a luces y colores suplementarios. La preferencia del autor por los discursos de Jesús (más que por las obras y milagros) deja entrever

una mentalidad más sensible a los motivos racionales objetivos, que a las experiencias fuertes e impresionantes. La honestidad y la objetividad intelectual se traslucen incluso en la forma estilística y en la técnica de la composición, en que se da la preferencia al *simbolismo numérico* y a las *coordinaciones temáticas*. El autor del evangelio de Mateo atribuye una importancia decisiva a los motivos objetivos y a las incitaciones a la reflexión, mientras que parece no interesarse de las narraciones que ponen el acento en el sentimiento.

En todo lo que mira al lenguaje, a la composición, a la mole e importancia de los argumentos, el evangelio de Mateo es inaccesible. Su composición constituye, indudablemente, la corona de toda la literatura evangélica.

c) **El acento cristológico**

Si el evangelio de Marcos ofrece un panorama de los inicios del conocimiento de Cristo, el evangelio de Mateo presenta un *estudio avanzado de la cristología de los primeros cristianos*, que se habían hecho evidentemente más exactos y sensibles desde el punto de vista dogmático.

Jesús de Nazaret, el «Hijo de Abraham» (Mt 1,1).—La genealogía del evangelio de Mateo (1,1-16) inserta a Jesús de Nazaret en la historia del pueblo de Israel. Jesús es el *hijo de David* (Mt 1,1). La realeza no aletea sólo sobre su dinastía, sino sobre toda su naturaleza humana. *Las manifestaciones de la sensibilidad humana*, que en Marcos están a veces descritas con gran intensidad y vivacidad, se hacen más tenues, moderadas y luminosas. El autor se muestra más ponderado y reflexivo que Marcos en la elección de las palabras con que describe la humanidad de Jesús. Allí donde Marcos escribió con cándido descuido y sin reflexión alguna dogmática, en el evangelio de Mateo se nota un *proceso de maduración y de refinamiento religioso*, como aparece evidente al confrontar pasajes paralelos:

Mt	*Mc*
8,3.4	1,43.45
8,29	5,9
9,22	5,30
13,58	6,5

14,13	6,31-33
14,18.25	6,38.48
15,21	7,24
16,2	8,12
17,14.22	9,16.30
18,1	9,33
19,14.15	10,14.16
19,21	10,21
21,19	11,13
26,18b	14,14

Se ha eliminado casi todo lo que, en la descripción de la humanidad de Jesús, podía amenazar la fe de la segunda generación cristiana, se ha retocado o se han dado explicaciones. Este Jesús de Nazaret tiene indudablemente un temperamento —baste recordar la escena de la purificación del templo (Mt 21,12-17)—, mas todo se desarrolla bajo el signo de una *alta misión* y un *cumplimiento de las profecías veterotestamentarias.* Incluso cuando Jesús formula severas amenazas contra los doctores de la ley y los fariseos (Mt 23,1-39), esta situación la provoca el *endurecimiento escandaloso de su ambiente.* En ese momento había que hablar claro: si Jesús hubiera callado o hubiera condescendido con compromisos, hubiera sido una especie de traición a su misión y dignidad mesiánica.

Jesús de Nazaret, Hijo de David y Mesías.—La figura de Cristo del evangelio de Mateo es indicio de una situación religiosa y espiritual netamente cambiada respecto a la del evangelio de Marcos. Si en este último era todavía primavera, ahora ha sobrevenido un enfriamiento y un entumecimiento religioso.

— *La Iglesia y la Sinagoga están separadas, una junto a la otra.* El diálogo incitante y atrayente se ha interrumpido. El pueblo de Israel no ha reconocido los signos del tiempo. La esmerada exposición del Evangelista tiende a demostrar la exclusiva responsabilidad de Israel en la muerte de Cristo (Mt 27,15-26). Los hebreos, arrogantes y seguros de sí mismos, apelan a Abrahán: «Tenemos por padre a Abrahán» (Mt 3,9).

Este cambio de la situación religiosa se manifiesta en el evangelio de Mateo a través de los duros encuentros entre Jesús y los fariseos. El « ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos! » (Mt 23,13.14.15.16.23.25.27.29) resuena como un estribillo en todas las amenazas de Jesús. Israel

mismo es responsable de su *ceguera y endurecimiento.* Ningún pueblo ha sido tan preparado por Dios como Israel, el cual, a pesar de esta iniciación divina, ha respondido a Jesús con un no. « ¡Y no quisiste! » (Mt 23,37). En la conducta hostil de los fariseos se manifiesta, casi a modo de ejemplo, el endurecimiento de todo el pueblo hebreo. Hasta los diversos partidos judíos se han unido entre sí para formar un único frente contra Jesús y sus discípulos.

— La alusión a la *descendencia davídica y a la mesianidad de Jesús* radica en la confesión de fe de los judeo-cristianos. Contrariamente a cuanto sucedió en el período anterior a la Pascua, en una época posterior, esto es hacia el 70 d. C., los títulos de «Hijo de David» y de «Mesías» pudieron emplearse sin ser mal entendidos. Después de la conquista de Jerusalén (que puede deducirse de Mt 24,29 y 22,6 y ss) el *título de Mesías* perdió el antiguo significado político *en favor de una interpretación espiritual religiosa.*

— No obstante la hostil actitud de la Sinagoga frente a Jesús y a la Iglesia de los orígenes, el autor del evangelio de Mateo no se deja llevar de juicios severos contra el judaísmo. Como antiguo seguidor de la religión mosaica y también como judeo-cristiano, él respeta los principios de la fe judía, evitando todo lo que podría herir a los hebreos. Así se guarda de emplear la palabra «Dios» y la sustituye con el término «cielo». La expresión «Reino de Dios» es reemplazada treinta y dos veces por la de «Reino de los cielos». Ley y templo se nombran con gran respeto (Mt 5,23 y ss; 23,28). También se deja ver entre líneas el ideal judío de la justicia. Mateo repetidamente ha cambiado o completado el original de Marcos, introduciendo la palabra «justo» o «justicia» (Mt 10,41; 13,17; 23,29).

— En las numerosas citas veterotestamentarias del evangelio de Mateo (Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56; 27,9), se encuentra el eco de las discusiones y de las pruebas de los judeo-cristianos respecto a la mesianidad de Jesús de Nazaret. En Jesús ha llegado a cumplirse todo el Antiguo Testamento.

Jesús es el cumplimiento del Antiguo Testamento.
Jesús es el término del Antiguo Testamento.
Jesús es el juicio sobre el Antiguo Testamento.

Jesús es mayor que Abrahán, que Moisés, que David, que Salomón, que el templo y que la Ley.

— El pueblo de Israel no sólo se ha dejado escapar la hora fatal de su historia, sino que la ha renegado. Jesús siempre se ha considerado enviado «antes de todo» al pueblo de Israel (Mt 15,24) y responsable de su salvación. Mas como éste ha rechazado la gracia, le ha sido quitado el reino (Mt 21,43) y ha pasado a otros: «Os aseguro, pues, que muchos del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos; pero los hijos del Reino serán arrojados a las tinieblas de fuera» (Mt 8,11 y ss).

En todo el evangelio de Mateo se manifiesta una *evidente antítesis,* en que se contraponen:

al *no* a Jesús, un *sí* a Jesús;
a la *Sinagoga,* la *Iglesia;*
al pueblo de Dios de la Antigua Alianza, el pueblo de Dios de la Nueva Alianza;
al antiguo Israel, el *nuevo* Israel, edificado sobre el fundamento de los doce Apóstoles.
Jesús distingue netamente su mensaje de la acostumbrada exégesis de los escribas judíos: «Se dijo a los antiguos..., mas yo os digo» (Mt 5,21.27.31.33.38.43).

El *leitmotiv* del evangelio de Mateo es: los fariseos y el pueblo de Israel pueden decir y objetar lo que quieran contra Jesús, y combatirlo como quieran; sin embargo, queda siempre la verdad de que:

Jesús de Nazaret, el Hijo de Abrahán y de David (Mt 1,1), es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Jesús de Nazaret es el *Hijo de Dios hecho hombre.*

Junto con el procedimiento antitético, el evangelio de Mateo conoce también la alusión a la *continuidad.* Dios se ha revelado y se ha empeñado con una promesa. Tras el endurecimiento de Israel, estos dones divinos no han sido abolidos, sino transferidos a un «*nuevo*» *Israel,* es decir, a la comunidad de la salvación, a la Iglesia de Cristo. El reino de Cristo no es otro que el reino de Dios. Indudablemente, esto lleva a un conflicto con el antiguo pueblo de Dios (Mt 21,43), pero Dios no romperá la Alianza con la humanidad.

El evangelio de Mateo no aspira sino a indicar todos los argumentos posibles, que hablan en favor de la fe en Jesús, el Mesías y el hijo de Dios.

Ya la «*genealogía de Jesús*» (Mt 1,1-16) fue compuesta con esta intención. Para proceder conforme a la mentalidad y a la piedad judía de la época, era necesario deducir de ella un inequívoco *simbolismo numérico*. Como, según la interpretación hebrea, al nombre de David

DVD (D = 4; V = 6; D = 4)

compete el valor numérico (4 + 6 + 4) 14, la genealogía es presentada según el ritmo del número 14, que era el número de David. Mas empleando tres veces el *sacro número de David,* 14, el autor del evangelio de Mateo intenta afirmar que Jesús de Nazaret no es sólo un descendiente de la casa de David: Jesús es más que David.

Para probar que Jesús es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento, es admitida una serie de *profecías mesiánicas del Antiguo Testamento.* Una confrontación del evangelio de Mateo con los otros Evangelios manifiesta precisamente este género de argumentación. En el Evangelio se hallan las siguientes citas e indicaciones veterotestamentarias:

70 en Mt
18 en Mc
19 en Lc
12 en Jn

Uno de los puntos culminantes de la representación de Cristo en el evangelio de Mateo lo constituye el encuentro de Jesús con Caifás, el representante oficial del judaísmo religioso. « ¡Te conjuro, por el Dios vivo, que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios! » Díjole Jesús: «Tú lo has dicho» (Mt 26,63 y ss).

Mas las palabras que Jesús pronuncia en ocasión de su encuentro con el centurión en Cafarnaún: «En verdad os digo que en ninguno de Israel encontré *tanta fe*» (Mt 8,10), afirman ya implícitamente que a la mesa de Abrahán se sentarán, junto al pequeño grupo de los hebreos, también y principalmente los paganos. Y es también un pagano el centurión romano, que afirma bajo la Cruz: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54). Por aquí pasa el camino que conduce al *mandato misionero de Jesús:* «Id, pues, y haced discípulos míos a todos los pueblos» (Mt 28,19).

La evolución, a través de la cual la *figura del Cristo* universal se perfila cada vez más distintamente sobre el horizonte religioso, se deduce también del hecho de que todo el mundo es designado como el

campo del reino de Dios (13,38). «En su nombre pondrán las gentes su esperanza» (12,21). El anuncio de la Buena Nueva debe llegar a todos los pueblos (10,18; 24,14). Los títulos de «Hijo de David» y de «Mesías» son completados y ampliados por el título de «Kyrios». Donde Marcos (4,38; 9,5; 10,51) llama a Jesús «Maestro», Mateo escribe (8,25; 17,4; 20,33) «Kyrios». El Cristo del evangelio de Mateo ha sido enviado ciertamente como *Mesías* al pueblo de la Antigua Alianza, mas al mismo tiempo es el fundador del nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, en la cual, según el plan divino de la salvación, judíos y paganos tienen parte en la promesa (28,18-20). En cuanto *Hijo de Dios y Kyrios,* el Cristo del evangelio de Mateo es el *juez del mundo en el último día* (7,21 y ss; 25,11.37.44).

Así se ha tendido el gran arco: Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, hecho hombre, es el Redentor y el Señor de todos, judíos y paganos. Dado que la figura de Cristo en el evangelio de Mateo es diferente de la del evangelio de Marcos, sería tal vez el caso de preguntarse si no se deba hablar de una diversa cristología. Mas en el Nuevo Testamento no existe sino una cristología, que, sin embargo, es extraordinariamente rica y cargada de tensión. No obstante, es justo hablar de los exordios como del *proceso de maduración de la cristología del Nuevo Testamento.* El cambio de situación, la nueva problemática, el círculo de los oyentes y de los lectores judeo-cristianos o pagano-cristianos y la distancia cronológica de la vida histórica de Jesús, junto con la predicación a la primera o a la segunda generación cristiana, han abierto, bajo la guía del Espíritu, un nuevo horizonte sobre el Salvador. Lo que permanecía todavía fuera de la perspectiva de Marcos, se ha convertido para Mateo en algo de candente actualidad. El Evangelista, que escribe en una época posterior, carece, pues, de recelos en los cotejos de su predecesor: no pretende ni corregirle, ni silenciarle y ni siquiera suplantarle. Mateo, como Marcos, se ocupa de *un solo* Jesús de Nazaret y continúa trabajando en el retrato de Cristo, iniciado por su predecesor.

San Agustín (354-430) ha aludido a la multiplicidad que es necesario ver y describir en el *único* Cristo con las siguientes palabras: «El rostro del Señor es transformado y modelado por la variedad de las innumerables consideraciones» (Dominica facies innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur. *De Trinitate* VIII, 4).

8. LA FIGURA DE CRISTO EN EL EVANGELIO DE LUCAS

El proceso de maduración del conocimiento de la figura de Cristo por parte de las primeras generaciones cristianas ha sido fijada en tres evangelios Sinópticos, según Marcos, Mateo y Lucas. Sin Marcos, Mateo es inconcebible, pero también Lucas lo presupone. El evangelio de Lucas constituye el *coronamiento de todas las fatigas de los Sinópticos* por llegar a un profundizamiento de la visión religiosa. Es un fruto que ha tenido el tiempo de madurar. La rudeza del evangelio de Marcos, como la antítesis y la polémica propias del de Mateo, han sido allanadas. El tiempo ya transcurrido, pero, sobre todo, el temperamento del Evangelista, han creado la atmósfera serena, amable y cordial, típica del evangelio de Lucas y de la figura de Cristo en él representada.

La época en la cual y para la cual se escribió el evangelio de Lucas es distinta, y distinto es el hombre que se dispuso a redactar por escrito la Buena Nueva. El tiempo de los ásperos debates con los judíos, de las disputas verbales, por fin ha pasado. Ahora ya no hay necesidad de discutir y de argumentar, sirviéndose de toda la perspicacia, como sucedía todavía a Mateo. Puede notarse un cierto esclarecimiento. Incluso las preocupaciones inquietantes respecto a la inminente parusía pertenecen ya al pasado. La joven cristiandad ha superado la crisis escatológica y ha tomado conciencia de su propia misión en el mundo. Alfred Loisy (1857-1940) dijo de aquella época: «Había sido anunciado el reino de Dios, y vino la Iglesia». El clima en que se formó el evangelio de Lucas se caracteriza por un doble movimiento con el cual la joven Iglesia se *orienta hacia su propia misión en el mundo* (sin que deba verse en esto el resultado de una desilusión, como podrían hacer pensar las palabras antes citadas) y de la *anhelada parusía se vuelve hacia la realidad histórica.* Evidentemente, no se trata de un período de cansada resignación, sino de una época que se esfuerza visi-

blemente por conquistar y consolidar una posición religiosa a partir de la cual pueda avanzar seguramente hacia el futuro.

a) El autor del evangelio de Lucas

La antigua tradición de la Iglesia atribuye el tercer Evangelio a aquel Lucas de quien ya habló Pablo en tres breves alusiones (Flm 24; Col 4,11; 2 Tim 4,11). Aunque Eusebio no nos ha transmitido ninguna noticia de Papías referente a Lucas, encontramos una indicación que se remonta a la misma época en el así llamado Fragmento Muratoriano (de Luis Antonio Muratori, que descubrió en la Biblioteca Ambrosiana de Milán este documento del año 200 d. C. y lo publicó en el 1740).

Fragmento Muratoriano (alrededor del 200 d. C.):

> «Tercer libro del evangelio según Lucas. Este Lucas, un médico, habiéndole tomado Pablo, después de la ascensión de Cristo, como compañero suyo, casi como un abogado (un perito), lo escribió a nombre suyo (tras su orden). Sin embargo, él no vio al Señor en carne y, por cuanto pudo informarse, comenzó su narración desde el nacimiento de Juan».

Ireneo, obispo de Lyon († hacia el 200):

> «También Lucas, seguidor de Pablo, compuso en un libro el evangelio, predicado por éste» *(Adv. Haer.,* III, 1,1; cfr III, 14,1; III, 15,1).

El Prólogo antimarcionita al evangelio de Lucas (compuesto en el siglo II de la era cristiana y dirigido *contra Marción,* † hacia el 160, quien en su Nuevo Testamento admitía sólo el evangelio de Lucas, rechazando los otros tres como falsificaciones):

> «Lucas, sirio de Antioquía, médico de profesión, discípulo de los Apóstoles, más tarde fue seguidor de Pablo hasta la confesión (martirio) de éste, sirviendo a Dios sin delito. No tuvo mujer ni hijos; murió a los 74 (¿84?) años en Bitinia (Beozia) lleno del Espíritu Santo. Este, habiendo sido ya escritos los evangelios de Mateo en Judea y de Marcos en Italia, por impulso del Espíritu Santo en Acaya (Grecia) escribió este evangelio, al principio del cual dice que ya se habían escrito los otros (Evangelios)».

Eusebio (en su *Historia Eclesiástica* III, 4,6) recapitula la antigua tradición del modo siguiente:

«Lucas, que era por descendencia de Antioquía y por arte médico, permaneció unido con Pablo mucho tiempo, mas también con los otros Apóstoles trató no incidentalmente. De la ciencia de curar las almas, que había aprendido de éstos, nos dejó la prueba en dos libros divinamente inspirados: el *Evangelio*, que él declara haber compuesto según las cosas que le transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, y todas estas cosas, sin embargo, dice él que las ha reexaminado inmediatamente desde el principio; y (en segundo lugar) escribió los *Hechos de los Apóstoles*, que él coordinó por información no ya de oídas, sino de vista».

De estos documentos antiguos se deduce, respecto al autor del tercer Evangelio y al fin que éste se propone, que:

—Lucas no era un apóstol, sino un *discípulo* de los Apóstoles que jamás vio a Jesús. Por tanto, él pertenece ya a la segunda generación cristiana.

—Lucas estaba íntimamente relacionado particularmente con *Pablo;* por tanto, es presumible que haya experimentado su influjo.

—Parece que Lucas tuvo un particular interés en remontarse hasta las fuentes de la predicación apostólica y a la teología de las primeras comunidades cristianas, dado que ni siquiera Pablo formaba parte de los «Doce».

—Lucas es un *cristiano que proviene del paganismo* y el «único de los escritores neotestamentarios que no es hebreo» (Josef Schmid).

—Para la redacción de su Evangelio, Lucas ha debido fundarse en datos de testigos oculares y ministros de la palabra. Sólo tras una investigación esmerada y a conciencia, Lucas se decidió a poner por escrito su Evangelio, que es el último en la serie de los Sinópticos.

b) Estructura y forma literaria del evangelio de Lucas

Lucas tomó el *esquema del evangelio de Marcos,* pero tuvo que insertar en él *tres grandes pasajes,* a causa de la notable cantidad de noticias de que disponía: de los 1.149 versículos, 541 son originales.

Estructura del evangelio de Lucas (según Josef Schmid):

Parte original	*Líneas fundamentales del modelo de Marcos*
1,1-4 (dedicatoria)	
1,5-2,52 Historia de la infancia de Jesús	
	1. Actividad de Jesús en Galilea (3,1-9,50). 3,1-4,13 (Preparación de la vida pública de Jesús). 4,14-5,16 (Comienzo de la vida pública de Jesús). 5,17-6,11 (Comienza la lucha contra los adversarios). 6,12-9,50 (Ulterior actividad de Jesús en Galilea).
6,20-8,3 Llamada «pequeña interpolación»	
	2. Actividad de Jesús durante el viaje a Jerusalén (9,51-19,27).
9,51-18,14 Llamada «relación lucana del viaje»	
	3. Ultimos días de Jesús en Jerusalén (19,28-24,53). 19,28-21,38 (Ultima manifestación pública de Jesús). 22,1-23,49 (Ultima Cena, pasión y crucifixión). 24,1-53 (Resurrección y ascensión de Jesús).

Mientras Mateo disponía de una propia técnica de composición para ordenar con elegancia las noticias originales que había llegado a conocer, Lucas posee una *menor habilidad literaria*. El nuevo material

de Lucas es «descargado» en bloques y sin ligamen alguno con el material sinóptico en las *tres inserciones o interpolaciones* (1,5-2,52; 6,20-8,3; 9,51-18,14). Se tiene literalmente la impresión de que Lucas no ha querido atormentarse ulteriormente con este material. Mas podría también suceder que este insuficiente dominio del material original no sea debido tanto a un defecto de capacidad literaria, cuanto más bien a la forma ya consolidada de los textos transmitidos, de los que no se podía ya quitar nada. Ni siquiera está claro todavía si la forma literaria de la *historia de la infancia* (1,5-2,52) es obra original de Lucas o si éste ha encontrado *su clisé dispuesto ya en el Antiguo Testamento* y se ha servido de él (sin que por esto pongamos en discusión la historicidad del episodio). Sin embargo, es significativo que precisamente la parte relativa a la historia de la infancia esté notablemente marcada por elementos formales y por citas del Antiguo Testamento. Rudolf Schnackenburg, por esto, ha señalado la urgencia de investigaciones para establecer «si Lucas con su metodología y su visión de la historia es un aislado que se considera aparte o un «teólogo tardío», quizá sin más, en abierto contraste con Pablo y su teología, o no es más bien una figura representativa de la mentalidad de amplios ambientes de los orígenes del cristianismo, que ha conservado y testimoniado el mensaje apostólico más interesante de cuanto pueda creerse».

Lucas escribe en un *griego elegante,* sin perifollos inútiles. Incluso allí donde presenta frases artificialmente construidas, el hilo conductor del pensamiento permanece claro y transparente. Dispone de un *rico vocabulario:* baste pensar que 373 palabras se encuentran solamente en su Evangelio. Los pasajes en que el original de Marcos presentaba un lenguaje tosco y descuidado, son limados y pulimentados por Lucas. Aludiendo a la fluidez de su lenguaje melodioso, Otto Hophan escribe: «Frecuentemente es *parangonable con la música de Mozart*».

El *carácter literario* propio del evangelio de Lucas está determinado por los tres momentos siguientes:

Es evidente que Lucas describe los acontecimientos palestinenses desde una localidad occidental. Por lo que parece, él no conoce exactamente Palestina. A veces sus datos geográficos son tan vagos, que no es posible situar con exactitud cada una de las localidades y regiones.

Lucas escribe desde una gran ciudad. Ha «urbanizado» la tradición evangélica, transformando las perícopas aldeanas y campesinas en perícopas urbanas. Por ejemplo, sustituye la casa típica palestinense de arcilla (Mc 2,4) por una casa de ciudad con el techo de tejas (Lc 5,19). Este alejamiento del ambiente campesino se debe también al hecho de que Lucas ha dedicado su obra al ciudadano *Teófilo.*

Lucas escribe como médico. En su Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles se han encontrado no menos de cuatrocientos términos médicos. Una confrontación entre Marcos y Lucas demuestra que este último ha buscado casi siempre establecer un diagnóstico exacto de la enfermedad. Cfr:

Mc	*Lc*
1,30	4,38
1,40	5,12
3,1	6,6
14,47	22,50

Lucas se ocupa también de defender el honor y la clase médica, dando con elegancia una entonación diferente (Lc 8,43) al texto de Marcos (5,25-26).

c) El clima religioso y espiritual

El evangelio de Lucas se ha redactado en una situación espiritual, religiosa y política totalmente particular, que se refleja en una entonación teológica bien definida.

El áspero *contraste entre Iglesia y Sinagoga* se había ya aplacado. El autor del evangelio de Mateo atribuía gran valor a las amenazas de Jesús, porque continuaba todavía una vivaz discusión entre la Iglesia y la Sinagoga. A Lucas, que no es hebreo, esta cuestión ya no le interesa, ni desde el punto de vista personal, ni desde el punto de vista histórico, porque se ha hecho insignificante con el andar del tiempo y también a causa del desinterés y del endurecimiento del pueblo hebreo.

El mensaje de Jesús ya no es considerado desde el punto de vista de la casuística judía, sino con la amplitud de miras y la mentalidad específicas de la caridad cristiana (cfr dos *redacciones del Sermón de la montaña* en Mt 5,1-7,29 y Lc 6,17-49).

La *misión universal de Cristo y de su Iglesia* ha adquirido ya un carácter evidente. Mientras el autor del evangelio de Mateo manifiesta todavía su preocupación de justificar a los ojos de los judeo-cristianos la llamada de los paganos a formar parte del pueblo de Dios de la nueva Alianza, *para Lucas, que ha sido durante años el compañero de Pablo, el Apóstol de las Gentes,* la Iglesia, compuesta de judíos y paganos, constituye una evidencia incontrovertible. El suaviza las expresiones del texto de Marcos, que podrían herir o chocar a los paganos-cristianos. Jesús de Nazaret es el Salvador que ha preparado Dios.

> «porque mis ojos han visto tu salvación,
> que tú has preparado
> ante la faz de *todos* los pueblos,
> *luz para iluminar a las naciones,*
> y gloria de tu pueblo, Israel» (Lc 2,30 y ss).

Mientras en Mateo todavía se pone claramente de relieve la sucesión, según la cual Jesús fue enviado «primero» a los hijos del pueblo de Israel, Lucas en los pasajes apenas citados nombra primeramente a los paganos. A éstos ni siquiera se los asocia ya al grupo de los publicanos y de los pecadores (Lc 14,21 y ss). El *universalismo de la Iglesia de Cristo* es ya una realidad histórica.

Particularmente merece notarse la *nueva orientación religiosa, creada después de la crisis escatológica.* Ha ocurrido ya la destrucción de Jerusalén (Lc 19,43 y ss; 21,20-24). ¿Quiere Lucas indicar a la cristiandad de qué modo puede esta destrucción conciliar el mensaje de Jesús con el retraso de la parusía y cómo debe instalarse en este mundo, o bien se limita a transmitir el clima religioso, creado entonces en las primitivas comunidades cristianas? La *atención* se vuelve hacia el *tiempo de la Iglesia,* la cual debe actuar en un mundo destinado a durar mucho. «En lugar de la vigilancia en los cotejos del *próximo* fin, se pone la exhortación a vigilar *incesantemente en la oración* (Lc 21,34 y ss, al contrario de Mc 13,33-37), porque el fin puede llegar repentinamente. Lucas considera necesario poner en guardia a los cristianos ante el peligro de la tibieza y la mundanidad (21,34) y exhortarlos a la perseverancia (8,15; 21,19). La *vida de Jesús* ya no es considerada como el fin, sino como el *centro de los tiempos,* situado entre la era de Israel, de la Ley y los Profetas, incluso hasta Juan Bautista (16,16), y la era de la misión de la Iglesia y del Espíritu Santo, descrita en los Hechos de los Apóstoles» (Josef Schmid).

Desde el punto de vista de la *desescatologización* es asimismo interesante el modo en que Lucas ha tomado el contexto de las palabras de la Cena, 1 Cor 11,23-25. La distancia de cerca de treinta años, transcurrida entre la redacción de la primera epístola a los Corintios y el evangelio de Lucas, ha transformado la expectación de la inminente parusía en una espera del futuro retorno de Cristo. Esto resulta del hecho de haber omitido las palabras: «...hasta que él venga» (1 Cor 11,25), y haber colocado en su lugar una alusión a la celebración eucarística de los orígenes.

En el evangelio de Lucas se refleja también la *consolidación de la primitiva constitución y tradición cristiana.* La expresión «*los Doce*» (Lc 8,1; 9,12) se ha implantado ya sólidamente en el pensamiento y en el lenguaje de las primitivas comunidades cristianas. La designación «*los Apóstoles*» (Lc 6,13), que se encuentra en Marcos, por ejemplo, una sola vez, aparece ya seis veces en el Evangelio de Lucas (y en los Hechos de los Apóstoles, del mismo autor, al menos treinta veces).

Además, junto con el mensaje oficial de la Iglesia, debió presentarse ya entonces una cantidad de *tradiciones sobre Jesús,* bien intencionadas por cierto, pero absolutamente problemáticas y destinadas a confundir la fe de los cristianos. Frente a las «muchas» leyendas sobre Jesús, en circulación por entonces (Lc 1,1 y ss), Lucas se propone sostener en su Evangelio la sana doctrina (2 Tim 1,7-14), como la habían enseñado los primeros testigos oculares y ministros de la palabra y fue conservada en la Iglesia oficial. Junto a las instancias misioneras de los primeros decenios del cristianismo, aparece *la exigencia catequética* de la conservación y de la preservación de la pura doctrina.

Particularmente interesante es el *cambio de la situación política en las confrontaciones de la joven cristiandad.* Lucas se interesa de modo particular por el Estado. Si se piensa en que su Evangelio fue escrito después de la primera persecución neroniana (64 d. C.), se comprende cómo él ha querido responder con su Evangelio al problema de las relaciones de Jesús y de su Iglesia con las autoridades del Estado. Si Teófilo era, como puede suponerse basándonos en el título de «kratistos» (= excelencia), un alto funcionario romano, en el fondo de sus dos obras (el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles) dedicadas a él (Lc 1,3; Act 1,1) hay «*un intento apologético*» (H. Conzelmann) con el que se busca, entre otras cosas, demostrar mediante cierta cantidad de ejemplos que el *cristianismo no constituye peligro alguno* para el Imperio romano. Al lazo que los fariseos tendieron a Jesús para en-

tregarle a las autoridades, el Señor responde: «Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Lc 20,25). *En el proceso de Jesús,* Pilato se ve obligado a reconocer: «Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo; yo le he interrogado delante de vosotros y no lo he encontrado culpable de las cosas que lo acusáis Herodes tampoco, puesto que nos lo ha devuelto. Nada ha hecho, pues, que merezca la muerte» (Lc 23,14 y ss). Después de la muerte de Jesús, el oficial romano confiesa: «Verdaderamente, este hombre era justo» (Lc 23,47).

La intención de demostrar que la Iglesia de Cristo es innocua desde el punto de vista político, se hace todavía más manifiesta en los Hechos de los Apóstoles (13,7-12,17; 4.22; 19,21; 25,8; cfr Flp 4,22). «...Para el futuro de la predicación en Roma y en el Imperio romano era de la máxima importancia probar que la religión cristiana no presentaba peligro alguno desde el punto de vista político» (Alfred Wikenhauser).

d) La figura de Cristo en el evangelio de Lucas

La figura de Cristo en el evangelio de Lucas está marcada tanto por la mentalidad particular, piedad y experiencia personal del Evangelista, como por los acontecimientos litúrgicos del pueblo de Dios del Nuevo Testamento.

Jesús de Nazaret, el Hombre-Dios.—Ningún Evangelista ha enraizado la *vida de Jesús en la historia* más profundamente que Lucas 2,1 y ss; 23,1 y ss). Ha sido asimismo Lucas quien con delicadeza indescriptible ha delineado los comienzos y el desarrollo de la vida terrena de Jesús. Desde el principio, la aureola de la divinidad circunda al Niño Jesús. El Niño de doce años es ya plenamente sabedor de su profunda unión con el eterno Padre (Lc 2,49).

No es necesario demostrar que este Jesús de Nazaret era un hombre fuera de lo común, porque es más que evidente que en El y en torno a El refulgía el *esplendor de la divinidad.* La primitiva doctrina cristiana de la humanidad de Jesús —tal como se deduce de la descripción de Marcos— ya se ha ampliado. Este Jesús no es ya solamente hombre: es siempre hombre y Dios al mismo tiempo. Jesús, el único hijo de la Virgen María, es la epifanía de Dios encarnada en la historia.

En Marcos, la descripción de la humanidad de Jesús era todavía primitiva y se prestaba francamente a equívocos. En Lucas, estas afirmaciones son bien ponderadas y firmes: adquieren fuerza propia en el *culto litúrgico del Cristo glorificado.* Lucas pasa por alto o atenúa las afirmaciones del original de Marcos, que podrían perjudicar la dignidad de Cristo. La majestad divina del hombre Jesús es ya intangible para la fe de la Iglesia primitiva. Es significativo que, según Marcos (14,32-42), Jesús en el Huerto de Getsemaní cayó *tres veces* en tierra y suplicó. A Lucas este hecho debió parecerle perjudicial para la divinidad de Jesús, así que se ha conformado con señalar una sola caída de Jesús. En su Evangelio falta también el grito de la suprema desolación en la Cruz: «¡Dios mío! ¡Dios mío! ¿Por qué me has desamparado?» (Mc 15,34). Incluso hasta en la cruz, Jesús muere envuelto por el fulgor de su divinidad invicta.

Jesús de Nazaret, la misericordia de Dios encarnada.—En el evangelio de Lucas, Jesús se presenta como el *Salvador,* como la misericordia de Dios, que se inclina sobre toda la miseria física y espiritual del hombre. No sin motivo, Dante Alighieri ha definido a san Lucas «*scriba mansuetudinis Christi*». «El Hijo del Hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). El evangelio de Mateo presenta aún las severas amenazas de Jesús contra los escribas y los fariseos. *En el Evangelio de Lucas ya ha pasado el tiempo de los conflictos de Jesús.* Una *clásica trilogía de parábolas sobre la divina misericordia* se encuentra en Lc 15,1-32:

la parábola de la oveja perdida (15,1-7),
la parábola de la dracma encontrada (15,8-10),
la parábola del hijo pródigo (15,11-32).

Este Jesús ha venido para buscar a los hombres y hacerlos felices. En el Cristo del evangelio de Lucas «se ha manifestado la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor hacia el hombre» (Tit 3,4). A este Jesús, cuyas características son la bondad, que perdona, y la misericordia sobreabundante, pueden acercarse sin temor aun los más grandes pecadores. Sobre su bondad, que no excluye a ninguno, se funda también el *universalismo* del nuevo pueblo de Dios, compuesto de judíos y de paganos.

Jesucristo, el Kyrios escondido.—La figura de Jesús en el evangelio de Lucas está, finalmente, marcada por la *plegaria y por la liturgia de*

la Iglesia primitiva. En un cierto sentido, el esplendor pascual del Resucitado refulge ya en el rostro del Jesús prepascual. Los testigos directos del Jesús histórico consideraban el período comprendido entre la Pascua y la ascensión, que Lucas describe más ampliamente que todos los otros Sinópticos, como un tiempo decisivo para la fe. No por nada Lucas refiere tan extensamente el *episodio de Emaús* (Lc 24,13-35). Es necesario, evidentemente, demostrar que Jesús no es un Cristo lejano entre las nubes del cielo, sino que vive invisiblemente, pero realmente, en su Iglesia. Las muchas apariciones del Resucitado debían educar a los Apóstoles obrando contemporáneamente un *proceso de desacostumbrarlos* (del Jesús histórico) y *de habituarlos* (al Cristo místico). La segunda generación cristiana no tenía necesidad de esto, porque experimentaba ya en la fe que la comunidad se encontraba con el Resucitado siempre que se reunía para la fracción del pan.

La Iglesia (como comunidad de salvación animada por Cristo);
la sagrada Escritura (interpretada en sentido cristológico);
la Eucaristía (como celebración y encuentro de la comunidad de los santos con el Resucitado),

forman el fondo del relato lucano de Cristo. El pueblo de Dios del Nuevo Testamento, para el que Lucas escribió su Evangelio, no vive ya en la esperanza escatológica del Hijo del Hombre que debe venir sobre las nubes. Jesús de Nazaret *es el Kyrios, que vive y actúa en medio de su comunidad terrena.* La asamblea de los santos exalta a este Jesús como a su *Kyrios.* El nuevo Israel sabe que es sostenido en su camino a través de la historia por el *Kyrios* siempre presente.

9. LA FIGURA DE CRISTO EN EL EVANGELIO DE JUAN

En este capítulo consideraremos el evangelio de Juan sólo, sin entrar en la cuestión de si todo el conjunto de los escritos joaneos del Nuevo Testamento (Evangelio, tres Epístolas y Apocalipsis) se deban o no a un mismo autor. Entre los cuatro Evangelios, más aún entre todos los escritos neotestamentarios, el evangelio de Juan representa un *vértice y, al mismo tiempo, un término de la predicación de la interpretación de la figura de Cristo* por parte de la Iglesia primitiva. Si, con Marcos, la cristología se halla todavía en los comienzos, en Juan, que escribió su Evangelio unos treinta años después (entre el 90 y el 100 d. C.), se manifiesta una *experiencia de Cristo madurada en la plegaria y en la celebración litúrgica.*

El período de sesenta años transcurrido entre la vida histórica de Jesús y la redacción del evangelio de Juan debió parecerle tan grande al mismo autor del Evangelio, que alude *expresamente a la asistencia del Espíritu Santo, como garante de la verdad,* para asegurar la *credibilidad de la tradición transmitida por él.* «El Espíritu de la verdad..., que mora con nosotros y estará en vosotros» (Jn 14,17). «Os he dicho estas cosas estando con vosotros, pero el Consolador, el Espíritu Santo, el que el Padre enviará en mi nombre, El os enseñará todo y os recordará cuanto os he dicho» (Jn 14,25 y ss). «Cuando venga el Consolador, que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, El testificará de mí» (Jn 15,26). «Muchas cosas tengo que deciros todavía, pero ahora no estáis capacitados para entenderlas. Cuando venga El, el Espíritu de la verdad, os guiará a la verdad completa. Pues no os hablará de su cuenta, sino que os dirá cuanto oyere y os anunciará las cosas venideras. El me glorificará a mí, porque recibirá de lo mío, y os lo anunciará» (Jn 16,12 y ss). En ningún otro Evangelio se encuentra una *alusión tan marcada, tan francamente evocadora, a la asistencia del Espíritu Santo.* No se trata de una coinciden-

cia casual. En los primeros decenios de la era cristiana, cuando los Apóstoles predicaban en calidad de testigos directos de la vida de Jesús, y Marcos escribía su Evangelio, una alusión de este género hubiera sido inútil, porque la credibilidad humana y la memoria de los pregoneros del mensaje cristiano eran inatacables. Mas cuando, tras un intervalo de más de medio siglo, fue presentado un nuevo Evangelio, éste tuvo que probar que sus afirmaciones eran históricamente ciertas y correspondían a la verdad y que incluso su *interpretación y la actualización de Jesús eran justificadas y exactas.*

a) El autor del evangelio de Juan

Sobre ningún Evangelio como sobre el de Juan se han lanzado, desde los primeros siglos y después, de nuevo, en los últimos cien años, hipótesis tan dispares respecto a su autor. Esta indeterminación ya fue registrada en la antigua tradición de la Iglesia.

Papías, obispo de Jerápolis de Frigia († hacia el 150):

> «No me desagrada recoger para ti, en mis interpretaciones, lo que un tiempo esmeradamente aprendí de los presbíteros (¿o ancianos?) y confié a la memoria, para garantizar la verdad (III, 39,3)... Si venía a mí alguno que hubiera permanecido con los presbíteros, yo le interrogaba sobre los dichos de los presbíteros, qué dijo Andrés o Pedro, o qué dijo Felipe, o Tomás, o Santiago, o *Juan,* o Mateo o cualquier otro discípulo del Señor, además de aquellas cosas que dicen Aristión y el *presbítero Juan,* discípulo del Señor» (III, 39,4). Este testimonio lo cita Eusebio en su *Historia Eclesiástica.*

El Fragmento Muratoriano (sobre el 200):

> «El cuarto Evangelio es del *discípulo Juan.* Exhortado por los condiscípulos y por sus obispos, dijo: "Ayunad conmigo tres días y lo que nos sea revelado, lo narraremos mutuamente." Esa misma noche fue revelado al apóstol Andrés que Juan debía escribir bajo su propio nombre todo lo que recordaba. Por esto, aunque en los libros de los Evangelios se enseñen diversos principios (directivas), la fe de los fieles no difiere en nada, porque todas las cosas las explica un único Espíritu (soberano)».

Ireneo, obispo de Lyon († hacia el 200):

> «*Juan, el discípulo del Señor,* el que descansó sobre el pecho de El, también publicó el Evangelio, cuando vivía en Efeso de Asia» *(Adv. Haer.,* III, 1,1; cfr II, 22,5; III, 3,4).

Eusebio, autor de la *Historia eclesiástica* (263-339):

> Como añadidura, al ya citado testimonio de Papías, Eusebio observa: «De tales cosas se demuestra verdadera la información de aquellos que han dicho haber existido dos homónimos en Asia y existir en Efeso dos tumbas, llamadas aun ahora de Juan... Papías sostiene abiertamente que él ha recibido las palabras del Apóstol de sus discípulos, mas dice que ha escuchado con sus propios oídos a Aristión y al presbítero Juan, por lo que le cita frecuentemente en sus escritos por el nombre y transmite su tradición» (III, 39,6 y 7).

Felipe de Sidia en Panfilia (escribe en una *Historia cristiana compuesta* hacia el año 430):

> «Papías, en el libro segundo, dice que Juan el teólogo y Santiago, su hermano, fueron muertos por los judíos».

Basándose en estas antiguas tradiciones de la Iglesia, pueden avanzarse las siguientes hipótesis respecto al autor del evangelio de Juan:

El autor del cuarto Evangelio es:

—*el apóstol Juan,*

—*un presbítero homónimo del Asia Menor,* que no es identificable con el apóstol Juan, porque le mataron los judíos hacia el año 66 d. C., así como a su hermano Santiago (decapitado hacia el año 44 d. C.).

Algunos representantes muy considerados de la exégesis moderna se inclinan a sostener que el evangelio de Juan, «por cuanto respecta a su origen y a su contenido esencial, se remonta, en definitiva, al apóstol Juan, mas tiene tras de sí un *largo proceso de formación y ha sido retocado y compuesto en la forma actual por un discípulo de Juan,* que en su redacción ha designado diversas veces al venerado Maestro como «el discípulo que Jesús amaba» y le ha puesto patentemente en primer plano» (Anton Vögtle). Probablemente se puede hablar de una *paternidad orgánica* del evangelio de Juan, análogamente a cuanto sucede con muchos escritos del Antiguo Testamento o también con el evangelio de Mateo, en el sentido de que deriva de Juan el núcleo original, que quizá fue enseñado sólo oralmente y después lo puso por escrito uno de los discípulos suyos en el último decenio del siglo primero de la era cristiana.

b) Estructura y características literarias del evangelio de Juan

Entre la bien conocida estructura que presentan los tres Sinópticos y la del evangelio de Juan, no sólo no existe correspondencia alguna, sino diferencias manifiestas e insuprimibles.

Estructura del evangelio de Juan (según Alfred Wikenhauser):

Prólogo (1,1-18).

1. La obra de Jesús en el mundo (1,19-12,50):
   1,19-51 (preparación),
   2,1-4,54 (comienzos),
   5,1-10,39 (culmen),
   10,40-12,50 (últimos episodios).

2. Retorno de Jesús al Padre (13,1-21,25):
   13,1-17,26 (la tarde anterior a la muerte),
   18,1-19,42 (historia de la pasión),
   20,1-21,25 (apariciones del Resucitado).

Una diferencia esencial entre Juan y los Sinópticos consiste en el *esquema de la vida de Jesús,* ya que Juan habla de cinco (¿o cuatro?) viajes a Jerusalén durante la vida pública de Jesús, mientras los Sinópticos hablan de uno solo. Por tanto, según Juan, la actividad pública de Jesús se desarrolla, por lo menos, en dos años, mientras que según los Sinópticos no pasa de un año. Además de los discursos de amplia extensión (principalmente en los capítulos 3-17), sobre los que volveremos más adelante, el evangelio de Juan refiere siete milagros, de los cuales cinco (señalados con un asterisco) no los refieren los Sinópticos:

2,1-11 (milagro de las bodas de Caná) *
4,46-54 (curación del hijo del dignatario de la corte de Cafarnaún) *
5,1-9 (curación del paralítico en Jerusalén) *
6,1-13 (multiplicación de los panes junto al lago de Genesaret)
6,16-21 (Jesús camina sobre las aguas del Lago)
9,1-7 (curación del ciego de nacimiento en Jerusalén) *
11,33-44 (resurrección de Lázaro en Betania) *

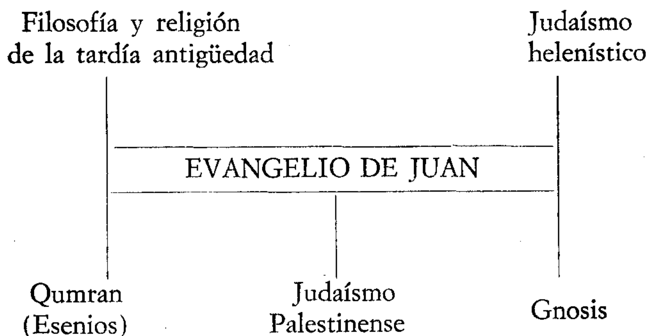
La estructura del texto actual del evangelio joánico ha suscitado el problema de saber si, en el curso de la tradición histórica del texto, no se ha producido en él una *transformación* o, sin más, se le han hecho *añadiduras.* Justamente se ha sugerido una inversión de los capí-

tulos 4, 5 y 6 y, precisamente, en el orden 4-6-5, pues así se obtiene una mejor ligazón con Jn 7,10 y, sobre todo, con Jn 7,23 y ss. La *perícopa de la adúltera* (Jn 7,53-8,11), que, por lo demás, «no presenta enteramente un estilo joánico» (K. H. Schelkle), así como todo el capítulo 21,1-25, han de considerarse como añadiduras posteriores al Evangelio, que en su origen debía terminar con Jn 20,30 y ss.

Es indudable que el estilo y el lenguaje del evangelio de Juan están completamente enraizados en la mentalidad y en el estilo judaicos. Mas es también significativo que ese estilo y lenguaje son abstractos, doctrinales y uniformes. Es notorio que el vocabulario de Juan es el *más pobre de todo el Nuevo Testamento.* En el evangelio de Juan, el lenguaje de Jesús aparece sorprendentemente seco y poco claro —en sensible contraste con cuanto ocurre en los Sinópticos—, tanto, que Alfred Wikenhauser ha sacado de aquí la conclusión de que Jesús no hablaba de una manera tan uniforme y seca, sino que «ha sido el Evangelista quien ha impreso en las palabras de Jesús la característica de su mentalidad y de su lenguaje».

c) **El ambiente religioso y espiritual**

En opinión de los estudiosos, ningún texto del Nuevo Testamento refleja, como el evangelio de Juan, bajo tantos aspectos, el ambiente intelectual y religioso en que se ha formado. Por esto no han faltado tentativas de acapararle, ora de una parte, ora de la otra, caracterizándole como un producto típico de las corrientes judeo-cristianas, o qumránicas, o gnósticas, o judeo-helenísticas.



El evangelio de Juan ha sido considerado como el depósito, ya de una particular corriente espiritual, ya de una cantidad de sistemas filosóficos. Se ha sostenido también la hipótesis de que el evangelio de Juan se escribió intencionadamente contra este o aquel movimiento espiritual de su tiempo.

Considerando la literatura hasta ahora publicada y también sus investigaciones personales sobre Juan, Rudolf Schnackenburg ha escrito: «*Toda derivación unilateral de la teología joánica* de uno de los susodichos ambientes espirituales, como igualmente de la literatura de Qumran, es *imprudente y peligrosa;* al igual que la teología paulina, también la de Juan presenta un carácter inconfundible y auténticamente cristiano».

Es verdad que hacia el final del siglo I de la era cristiana aparecieron las primeras herejías, bajo la forma del gnosticismo y del docetismo, que, por motivos de su hostilidad contra la carne, concedían a Cristo sólo un «cuerpo aparente». Contra estas herejías se revuelve indudablemente el autor del Evangelio de Juan, cuando escribe: «Y el Verbo se hizo *carne,* y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Es verdad también que, en los primeros siglos del cristianismo, había una *secta del Bautista,* que hacía adeptos no sólo en Palestina, sino también en el Asia Menor (Act 19,1-7), creando no poca confusión. Contra ésta escribe Juan: «No era él (Juan Bautista) la luz, sino el testimonio de la luz» (Jn 1,8). Existen también, «no obstante todas las diferencias sustanciales, *impresionantes analogías entre los escritos de la secta de Qumran y los textos joánicos*» (Joseph Reuss), sobre todo la predilección por la *antítesis luz-tinieblas,* hasta el punto de que se ha creído poder encontrar en el evangelio de Juan una cristología para los Esenios.

Es verdad, en fin, que el evangelio de Juan está en abierto con traste con las herejías y las corrientes contemporáneas. Mas esto no fue jamás el motivo principal, y mucho menos la causa primera, de la composición del cuarto Evangelio. El conjunto de los argumentos no tiene nada o muy poco que hacer con estos problemas. La atmósfera característica del evangelio de Juan la constituye la *meditación y la liturgia de las primeras comunidades cristianas. El evangelio de Juan es el testimonio y el fruto de una liturgia ya vivida.* Sin peligro de exageración, puede decirse que *el lugar de origen del evangelio de Juan es la comunidad eucarística.* La palabra de Cristo está enlazada directamente con el mensaje apostólico, de forma que, a veces, es difícil distinguir la palabra del Señor de una *catequesis bautismal* (Jn 3,1 y ss)

o *eucarística* (Jn 6,22 y ss) de la primitiva comunidad cristiana. «Se pueden, en efecto, distinguir en la predicación que tiene por tema a Cristo: *catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologías, plegarias* y otras semejantes formas literarias, que aparecen en la sagrada Escritura y estaban en uso entre los hombres de aquella época» (Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica, *Sancta Mater Ecclesia,* del 21 de abril de 1964).

En los últimos decenios se ha reconocido cada vez más generalmente que en el *centro de la teología joánica están dos sacramentos:*

el Bautismo, *Sacramento del agua* (Jn 3,1-21; 13,6-10);
la Eucaristía, *Sacramento de la sangre* (Jn 2,1-11; 6,35-38);

«...y seguidamente salió sangre y agua» (Jn 19,34).

Quizá también el *sacramento de la Remisión de los pecados* (Juan 20,22 y ss) forma parte de la esfera de intereses del evangelio de Juan. Igualmente los *siete milagros,* que refiere Juan, al definirlos como «signos», tiene una finalidad teológica orientada en el sentido de una *comunión con Cristo, actuada por medio de la fe y de los sacramentos.* Con particular insistencia, Juan alude a la fe como al presupuesto indispensable de la comunión con Cristo. «Quien cree en El, no es condenado; pero el que no cree, ya está condenado, porque no ha creído en el nombre del Unigénito Hijo de Dios» (Jn 3,18).

d) **La cristología del evangelio de Juan**

La doctrina de Jesús constituye «el corazón de la teología joánica» (Rudolf Schnackenburg). Un potente arco se extiende desde los primeros a los últimos versículos del Evangelio. «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó con nosotros» (Jn 1,1.14). «Otros muchos milagros hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritos en este libro. Estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30 y ss).

Jesús de Nazaret, el hijo de Dios.—El evangelio de Juan describe a Jesús de Nazaret desde el *punto de vista litúrgico pospascual.* Sin embargo, esto no significa que el elemento histórico y terreno sea supri-

mido o menguado. Precisamente contra los gnósticos y los docetas era necesario poner particularmente de relieve la corporeidad y la historicidad de Jesús. El autor del evangelio de Juan, que dispone de informaciones exactas, *ha recogido más datos geográficos e históricos que todos los tres Sinópticos juntos.*

Mas este Jesús, que es verdadero hombre, no posee «la naturaleza de esclavo» (Flp 2,7 y ss), que es propia de la condición humana. Está visiblemente poseído e invadido de la gloria (doxa) y de la majestad de Dios. La grandeza divina del Señor irradia hasta el relato de la pasión, pues ahora es llegada la *hora de la exaltación y de la glorificación* (Jn 11,4; 12,28.32; 14,13; 17,4). En el Cristo que muere realmente se han amortiguado los tormentos y los dolores. «Juan pasa por alto los escarnios al Crucificado... No habla ni siquiera de las tres horas de tinieblas y del grito del moribundo. Su descripción de la muerte de Jesús es más serena y atrayente que la de los Sinópticos. No sin razón se ha dicho que, en su Evangelio, Jesús pende de la cruz más como el *rey escondido que como Cristo paciente*» (Alfred Wikenhauser).

La investigación sobre los títulos de Jesús ya ha sido concluida. Por tanto, no es el caso de discutir o de argumentar si, y en qué modo, Jesús de Nazaret es «*el Hijo de Dios*». El evangelio de Juan habla de la filiación eterna y divina de Jesucristo con una naturalidad inaudita, comprensible sólo en el último período de los orígenes del cristianismo 3,11.13.16.18; 5,17.25; 6,32 y ss 46; 8,35 y ss 58; 11,4.27; 17,5; 20,17). Jesús es igual al Padre en todo lo que hace (5,17 y ss 30; 8,18; 14,10). «Antes que naciera Abrahán, Yo soy» (Jn 8,58). Con la acostumbrada espontaneidad, que no necesita ni de explicaciones, ni de justificaciones, Cristo pronuncia unas treinta y cinco veces la expresión: «*Mi Padre*».

El evangelio de Juan emplea la *fórmula* «*Yo soy*» con un tono de *solemnidad litúrgica,* que recuerda las declaraciones divinas del Antiguo Testamento.

Yo soy... el pan de la vida, la luz del mundo, la puerta, la resurrección y la vida, la vid, el Rey, el camino, la verdad y la vida. «Esta es la presentación más audaz que Jesús hace de sí mismo: YO SOY; lo que significa: Donde estoy yo, está Dios, vive, habla, interroga, obra, decide, ama, perdona, reprueba, resiste, sufre y muere Dios. No se podía decir ni pensar nada más audaz» (Ethelbert Stauffer).

El Cristo joánico es *bidimensional:* humano-terreno y divino-eterno al mismo tiempo. Ya han cesado las discusiones escatológicas de los orígenes. El Cristo del evangelio de Juan está misteriosamente presente, vivo y operante, en la *celebración eucarística de las primeras comunidades cristianas.* El reino de Dios no es un acontecimiento futuro. Ya el evangelio de Lucas hizo de Cristo el centro de la historia de la salvación. El reino de Dios no está sólo en camino, sino que es la *presencia litúrgico-sacramental de Cristo en la comunidad neotestamentaria de la salvación.* La comunidad cristiana de los orígenes no está ya orientada en dirección de la parusía, sino *hacia el centro de fuerzas constituidas por Cristo viviente y operante en la Iglesia.*

El acento litúrgico del mensaje cristológico de Juan consiste propiamente en el hecho de que él no se limita simplemente a describir los acontecimientos históricos de la vida de Jesús, sino que los presenta como *acontecimientos actuales de la comunidad litúrgica,* ofreciendo así nuevos temas de una cristología íntimamente ligada con una concepción cristiana del mundo. Ethelbert Stauffer piensa que en la fórmula *«Yo soy» es necesario ver, sobre todo, la «consigna de una concepción cristocéntrica».*

Uno de los puntos culminantes del evangelio de Juan lo constituye, por esto, la escena entre Cristo y Tomás, en la que no solamente se pronuncian las célebres palabras «¡Señor mío *(Kyrios)* y Dios mío *(Théos)!*» (Jn 20,28), sino que en la persona de Tomás se presenta también un consolador ejemplo de *dificultad de la fe en Cristo.* El evangelio de Juan puede ser comparado a un puente que, desde la orilla de la vida histórica de Jesús y del mensaje apostólico, se lanza hacia la orilla de la evolución cristológica, producida sucesivamente en la Iglesia bajo el influjo del pensamiento griego.

Comunión con Cristo.—En cada capítulo del cuarto Evangelio se advierte hasta qué punto deriva el Cristo joánico de la celebración litúrgica de la primitiva comunidad cristiana y hasta qué punto está determinado por una *instancia pastoral.* El evangelio de Juan no pretende solamente suministrar informaciones sobre Cristo, sino que quiere conducirnos a la adoración llena de gratitud y, sobre todo, a la imitación de Cristo, y alentarnos a vivir con alegría en unión con El.

«Os es necesario nacer de nuevo» (3,7). «Quien cree en el Hijo, tiene vida eterna» (3,36). «El que beba del agua que yo le diere, no tendrá sed jamás» (4,14). «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna..., vive en mí y yo en él...; el que me come, vivirá por mí... El que come de este pan, vivirá eternamente» (6,54-58). «El que me siga, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8,12). «Si alguno me ama, guardará mi doctrina, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (14,23).

El evangelio de Juan quiere *incitar a vivir en unión con Cristo,* según la intención contenida en el versículo conclusivo: «...para que *creyendo tengáis vida en su nombre*» (Jn 20,31).

EXPLICACION DE LOS TERMINOS DIFICILES Y DE LOS CONCEPTOS IMPORTANTES

Damos, para los principiantes, el significado principal de los términos y de los conceptos, sin entrar en los diferentes matices y en los significados secundarios. Para una ulterior profundización remitimos, además de a los diccionarios bíblicos utilizados corrientemente, a Parente-Piolanti-Garófalo: *Diccionario de teología dogmática*, Lit. Española, Barcelona; y a Rahner-Vorgrimmler: *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona.

Abreviaturas: heb. = hebreo; fr. = francés; gr. = griego; lat. = latín.

ABSTRACTO (lat.) «abstractum».—Definición resumida de un todo único para poner de relieve un concepto general o la esencia de una cosa. Frecuentemente, la palabra «abstracto» significa lo puramente conceptual, intelectual; a veces se usa también en el sentido de «poco evidente».

ANACRONISMO (gr.).—Inclusión de un hecho histórico en una época diversa de aquella en que sucedió, por lo que concepciones intelectuales o situaciones políticas, pertenecientes a una época posterior, se atribuyen a una edad más antigua.

ANTIMARCIONITA (Prólogo).—Prefacio a los libros del Nuevo Testamento, compuesto en el siglo II *contra Marción* († hacia el año 160 d. C.), quien reconocía sólo el evangelio de Lucas depurado y rechazaba los otros tres Evangelios como falsificaciones.

ANTÍTESIS (gr.).—Contraposición de conceptos y de ideas contrarias (Tesis Antítesis).

ANTROPOLOGÍA (gr.).—Ciencia del hombre. La antropología bíblica es la doctrina y el estudio del hombre tomando como base la sagrada Escritura.

APOCALÍPTICO (gr.).—Término general para indicar un género literario en boga en el tardío judaísmo e incluso en ambiente cristiano, que describía con imágenes impresionantes la esperanza y la «revelación» del fin de los tiempos y la venida del Mesías.

APOLOGÉTICA (gr.).—Rama de la teología (llamada comúnmente «teología fundamental» en campo católico), que demuestra la credibilidad, la obligatoriedad y los presupuestos racionales de las verdades cristianas (revelación) (1 Pe 25 y ss; Col 4,5 y ss).

«A PRIORI» (lat.).—Conocimiento anticipado, deducido de las causas y no solamente de las consecuencias.

ARQUEOLOGÍA (gr.).—Investigación científica de las civilizaciones antiguas, realizada principalmente con la ayuda y el descubrimiento (campos de excavaciones) de monumentos, inscripciones y datos topográficos.

ARRIO (arriano).—Teólogo (nacido hacia el 256; † en el 336). Sostiene la doctrina de que Cristo no es el eterno Hijo del eterno Padre, sino una criatura, aunque indudablemente dotada de una particular fuerza divina.

ATOMISMO (gr.).—Sistema filosófico que lleva de nuevo todos los fenómenos naturales a la mezcolanza y a la separación de los átomos.

ATOMO (gr.).—Lo que es indivisible.

BIBEL-BABEL (cuestión).—Término empleado para indicar la cuestión suscitada en los años 1902/1904 por el asiriólogo alemán Friedrich Delitzsch (1850-1922) respecto a las relaciones de la Biblia con la civilización babilónica. Delitzsch sostenía la completa dependencia de la Biblia del pensamiento babilónico. Los puntos de contacto (determinados por el origen común en el Próximo Oriente) se consideraban como interdependencias, las afinidades como identidades. La diferencia y absoluta diversidad de la Biblia como revelación divina no se tenían en cuenta y el carácter de revelación propio de la Biblia se negaba en bloque. En sus principios básicos, la religión bíblica no puede deducirse de la historia de las religiones.

CARISMA (gr.).—En general, la salvación gratuita o indebida, pero de modo particular, aquel influjo del Espíritu de Dios sobre cada uno de los fieles, que sirve para la edificación del pueblo de Dios y para completar la jerarquía eclesiástica (1 Cor 12,1-24).

CATEQUESIS (gr.).—Instrucción religiosa de la Iglesia.

CATEGORÍAS (gr.).—Género, grupo; clases y géneros del ser.

CICLO (gr.).—Serie de escritos, sucesión de textos del mismo género literario.

CLAN (céltico).—Tribu, familia.

CLISÉ (fr.).—Término derivado de la técnica tipográfica para indicar formas artísticas o literarias ya preparadas.

COMPENDIO (lat.).—Breve tratado.

COMPOSICIÓN *(técnica de la)*.—Inserción de un pasaje literario en un contexto más grande.

COMUNIDAD *(teología de la)*.—Conservación y ahondamiento de la predicación apostólica en las primitivas comunidades cristianas. No se trata de una nueva creación, sino de una recolección y de una acentuación del mensaje apostólico, hechas en las comunidades judeo-cristianas y pagano-cristianas por las circunstancias, las cuales tuvieron una gran importancia para la redacción de los Evangelios.

COSMOLOGÍA (gr.).—Interpretación filosófica del universo.

COSMOS (gr.).—Orden, belleza, ordenamiento del universo, universo.

CRISTOLOGÍA (gr.).—Compendio de todas las cuestiones teológicas relativas a la persona de Jesucristo (de la obra redentora de Cristo se ocupa, en cambio, la *Soteriología).*

CRONOLOGÍA (gr.).—Estudio de las fechas, inserción de un acontecimiento en una sucesión temporal exacta desde el punto de vista histórico.

CUENTO.—Género literario caracterizado por una forma altamente artística, como por una particular brevedad y simplicidad. Desde el punto de vista bíblico se entiende por cuento una narración singular, muy expresiva, que la mayoría de las veces ha sido elaborada de una unidad textual más grande, junto con otras narraciones.

CULTO (cultual, comunidad del culto).—Veneración y adoración, plegaria, sacrificio, etc., que se tributa a Dios en los santos signos (sacramentos) y en actitud religiosa interior.

DESMITOLOGIZACIÓN.—Con este término se indica la forma de exégesis escriturística desarrollada por el teólogo evangélico Rudolf Bultmann (nac. en el 1884), que intenta liberar la sagrada Escritura de las fórmulas «míticas» del pasado para permitir al mensaje divino obrar con toda su fuerza e inmediatez sobre el hombre moderno.

DEUTERONOMIO *(Deuteronomista).*—Cfr II parte, cap. 8.

DIAGNOSIS (gr.).—Proceso mediante el cual del examen de un dato de hecho se llega a un juicio y a una intuición de las relaciones, de los orígenes y de los efectos.

DIALÉCTICA (gr.).—Arte de explicar y determinar claramente la naturaleza de una cosa con afirmaciones y relativas objeciones, juicios y relativas contradicciones.

DIATESSARON (gr.).—Literalmente «cuatro sonidos (en una única armonía)» o «a través de los cuatro». Concretamente indica una «Vida de Jesús» compuesta hacia el año 170 después de Cristo por el sirio Taziano con perícopas sacadas de los cuatro Evangelios (Cfr Evangelios, *Armonía de los).*

DOCETAS (gr.).—Herejes que partiendo de la falsa doctrina que identifica el mal con la materia, sostenían que Cristo no puede haber tenido un cuerpo material, sino sólo aparente (dokeo = parecer).

DOXOLOGÍA (gr.).—Fórmula en alabanza de la Santísima Trinidad. *Pequeña doxología* = «Gloria Patri...»; *gran doxología* = el Gloria de la S. Misa.

ELOHIM *(Elohísta)* (heb).—Nombre de Dios empleado en el Antiguo Testamento que expresa, sobre todo, la omnipotencia y la plenitud de Dios. Los textos en que se emplea exclusivamente el nombre Elohim, se llaman «narraciones elohístas» y a su autor desconocido se le designa con el nombre de «Elohísta».

ENCÍCLICA (gr.).—Carta circular dirigida por el Papa a todos los fieles cristianos o solamente a los Obispos y a los fieles de una determinada nación.

EPIFANÍA (gr.).—Aparición, manifestación.

ESCATOLOGÍA (gr.).—Doctrina en torno a los últimos tiempos, al fin del mundo.

ESENIOS.—Secta judía contemporánea de Cristo, con estructura e ideales casi monásticos (celibato, renuncia a la propiedad privada, bautismo de penitencia) y una vida comunitaria análoga a la de la primera comunidad cristiana de Jerusalén.

ETNOLOGÍA (gr.).—Ciencia de los pueblos.

EUCARISTÍA (gr.).—Acción de gracias; término empleado para indicar el Sacramento de altar y la celebración de la Santa Misa.

EVANGELIOS *(Armonía o concordancia de los)*.—Composición de los cuatro Evangelios en una única narración de la vida de Jesús.

EVOLUCIÓN *(teoría de la)*.—Teoría según la cual, en el curso de la historia de la tierra, las especies se han formado las unas de las otras a través de un proceso de transformación desde un organismo más simple a uno más complicado.

EXÉGESIS (gr.).—Interpretación, explicación de la sagrada Escritura con métodos científicos y siguiendo las indicaciones de la jerarquía eclesiástica.

EXISTENCIAL (lat.).—Es existencial un tema que tiene importancia para la existencia, el significado y el conocimiento del hombre.

FILOLOGÍA (gr.).—Lingüística. Ciencia del lenguaje.

FORMAS *(historia de las)*.—Proceso preliterario de formación de los Evangelios o de cada una de las partes de los Evangelios. El método de la historia de las formas quiere averiguar el intervalo transcurrido entre el mensaje de Jesús y su redacción escrita en los Evangelios, para poder explicar mejor cada una de las partes del Evangelio actual (principales representantes: M. Dibelius, K. L. Schmidt, R. Bultmann).

GÉNESIS (gr.).—«Formación». Término que designa el primer libro de la Biblia, basándose en el contenido relativo a la formación de todo el universo.

GNOSIS (gr.).—Conocimiento, ciencia de la salvación: corriente filosófico-religiosa, que veía el principio del bien en Dios y en el espíritu, y el principio del mal en la materia y en el cuerpo. Mediante la *gnosis*, el hombre puede liberarse de las contaminaciones de la materia. La redención acaece a través de la *gnosis* y no por la encarnación del hijo de Dios (cfr *Docetas)*

HEISENBERG WERNER.—Nac. en el año 1901, premio Nobel en el 1932. Sus investigaciones y sus trabajos para obtener una visión unitaria del universo (fórmula del universo) constituyen una de las bases principales de la física moderna.

HEREJÍA (gr.) «Selección».—Una sola verdad es sacada del contexto de las verdades de fe, unilateralizada y acentuada en forma de llegar a una concepción errónea y a la negación de otras verdades de fe. Por esto el término «herejía» se emplea para indicar un error doctrinal.

HIPÓTESIS (gr.).—Una suposición que sirve para explicar, ilustrar e interpretar un fenómeno desconocido o no perfectamente conocido. Las hipótesis son instrumentos de investigación indispensables, que pueden confirmar o mejorar la orientación de las indagaciones emprendidas.

INSPIRACIÓN *(inspirado)* (lat.).—La particular influencia y asistencia concedida por Dios a los redactores del Antiguo y del Nuevo Testamento, por la que Dios (salvándose la libertad literaria del autor humano) es el «Autor» de estos escritos y garantiza la inerrancia de las verdades de la salvación (2 Tim 3,16; 2 Pe 1,21).

INTERIM *(moral del)* (lat.).—Moral y conducta relativas a una época de transición, y precisamente a la época de la espera del próximo retorno de Jesús por parte de las primitivas comunidades cristianas.

KERYGMA *(kerigmático)* (gr.).—Proclamación, bando. El anuncio de la palabra de Dios dirigido, por mandato de Cristo y de la Iglesia, a las comunidades y a cada uno de los fieles, a los cuales se los obliga así a una decisión. En sentido originario, el *Kerygma* es el anuncio apostólico de la salvación.

KYRIOS (gr.).—«Señor», dominador. Traducción del nombre veterotestamentario de Dios, Yavé, que en el Nuevo Testamento se ha convertido en un título laudatorio para Jesucristo (1 Cor 12,3; 16,22).

LEVIRATO.—Matrimonio entre cuñados *(levir* = cuñado) que el hermano de un hebreo, muerto sin hijos, debía contraer con la viuda de éste (Dt 25,5 y ss).

LITERAL *(sentido)*.—El sentido literal de un texto en contraposición al sentido traslaticio, místico o tipológico.

LITERARIOS *(géneros)*.—Formas literarias o particularidades estilísticas de los libros bíblicos (relaciones históricas, narraciones edificantes, lírica religiosa, etcétera).

LITURGIA (gr.).—«Obra pública para el pueblo», compendio de todas las acciones cultuales de una comunidad religiosa.

LOGIA *(Fuente de los)* (gr.).—Colección de los discursos (de Jesús), redactada en los orígenes del cristianismo, que utilizaron los Evangelistas.

MARTIROLOGIO (Romano) (lat.).—Elenco de los confesores de Cristo, libro litúrgico que contiene las conmemoraciones de los santos, que se ha formado por el calendario desde el siglo IV-V.

MASORA (heb.).—«Tradición». Conjunto de las observaciones transmitidas primero oralmente y después fijadas por escrito, respecto a la conservación exacta del texto hebreo (arameo) de la Biblia y a la observancia de las reglas de lectura (acentos).

MESOLÍTICO (gr.).—Edad de la piedra intermedia. Epoca prehistórica (hacia el 7000-4000 a. C.) comprendida entre la edad de la piedra antigua y la reciente.

MÉTODO (gr.).—«Camino hacia algo». Procedimiento que indica el camino a seguir para alcanzar el fin propuesto.

MIDRASCH (heb.).—Explicación edificante de la Biblia, hecha por los rabinos posteriores, ya en forma de comentario, ya en forma de homilía (cfr II parte, cap. 12).

MITO *(mítico)* (gr.).—Definición e interpretación religiosa, metafórica de la existencia, que abandona la religión y la filosofía avanzadas. Con la «desmitologización», el núcleo de verdad, liberado del «ropaje» mitológico creado por la situación, queda explicado y utilizable para un período sucesivo.

MODERNISMO.—Corriente espiritual, formada hacia el 1900, que intentaba adaptar la doctrina de la fe y de la vida católica a la época «moderna». La piedad de sentimiento y las ideas evolucionistas llevaron a concepciones teológicamente falsas.

MONOGENISMO *(monogénico)*.—Descendencia del género humano de una sola pareja.

MONOTEÍSMO (gr.).—Doctrina de un único ser divino.

MURATORIANO *(fragmento)*.—Texto del año 200 d. C., así llamado de Luis Antonio Muratori, que lo descubrió en la Biblioteca Ambrosiana de Milán y lo publicó por primera vez el año 1740.

NEOLÍTICO (gr.).—Edad de la piedra reciente, período de la edad de la piedra, que en la Europa central y occidental se extiende desde el año 3000 al 1800 antes de Cristo aproximadamente.

ORÍGENES *(Comunidad, Iglesia de los)*.—No sólo es la primera parte de la historia de la Iglesia y del cristianismo (desde Pentecostés hasta el fin del siglo I de la era cristiana), sino que también es la medida teológicamente normativa para todos los tiempos de la Iglesia: el contenido de su mensaje constituye la norma para cada sucesivo mensaje sobre Jesucristo.

PALEOLÍTICO (gr.).—Edad de la piedra antigua, que comprende todas las civilizaciones (período glacial) y se extiende durante 650.000 años. Al finalizar el Paleolítico, hace unos 12.000 años, comienza la edad de la piedra intermedia (mesolítico).

PARUSÍA (gr.).—Retorno de Jesús en el último día (Mt 24; Mc 13,32; 1 Corintios 1,8).

PASCUA (heb.).—«Paso». Celebración conmemorativa del éxodo de Egipto, en la que se mataba y comía un cordero en familia entre solemnes oraciones (Ex 12; Dt 16; Mt 26,30; Mc 14,12; Jn 18,28).

PENTATEUCO (gr.).—«Rollo de cinco libros»: contiene los cinco libros de Moisés (Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio).

PERÍCOPA (gr.).—Pasaje de la sagrada Escritura (por ejemplo, la Epístola y el Evangelio de la S. Misa).

PLURALISMO (lat.).—Multiplicidad de las afirmaciones e interpretaciones que se pueden formular respecto a un tema determinado.

Pneuma *(pneumático)* (gr.).—«Respiro, hálito». En el Nuevo Testamento indica la tercera Persona divina, el Espíritu Santo.

Poligenismo *(poligénico)* (gr.).—Descendencia del género humano de varias parejas.

Politeísmo *(politeístico)* (gr.).—Fe en varios seres divinos.

Presbítero (gr.).—«Anciano», jefe de las primeras comunidades cristianas.

Problemática (gr.).—Dificultad de una cuestión no resuelta.

Profano *(profanum)* (lat).—Lo que se halla fuera del perímetro del templo. Irreligioso, mundano, no consagrado.

Protoevangelio.—Primer anuncio de la redención (Gén 3,15).

Qumran.—Monasterio y región en la orilla noroccidental del Mar Muerto, célebres por los descubrimientos de manuscritos acaecidos a partir del año 1947 (importantes testimonios relativos a los textos del Antiguo Testamento y al mundo espiritual de los Esenios).

Racionalismo (lat.).—Concepción que establece la relación del hombre con el universo sobre la *ratio,* sobre el entendimiento, y considera el conocimiento conceptual como la forma mejor del pensamiento humano. El racionalismo es la característica principal del iluminismo, que cree poder encontrar la explicación de sí mismo y del mundo exclusivamente a través de la actividad de la razón.

Redacción *(Historia de la).*—Proceso histórico que ha llevado a la formación de los Evangelios, utilizando y elaborando narraciones orales o escritas sobre Jesús. Además es digno de notarse en qué disposición o distribución de la materia han transmitido los Evangelistas un mismo elemento tradicional. Las investigaciones sobre la historia de la redacción tienden a evidenciar la teoría valorada en el trabajo redaccional de cada uno de los Evangelistas.

Redactor *(Redactor final)* (lat).—El compilador de un relato literario en que se han elaborado partes pertenecientes a otros escritores.

Setenta (LXX).—Traducción griega del Antiguo Testamento. Se llama así porque, según la tradición, en el siglo III a. C. la versión del Pentateuco, efectuada por vez primera por setenta (o setenta y dos) escribas de manera completamente independiente el uno del otro, resultó que coincidía palabra por palabra. En el siglo II a. C. se tradujo el Antiguo Testamento.

Símbolo (gr.).—Un contenido profundo está oculto y expresado bajo forma de imagen (metáfora, parábola).

Sinagoga (gr.).—Lugar de culto judío, pero también designa la comunidad religiosa judía.

Sinopsis (gr.).—Visión de conjunto. Disposición tipográfica que presenta los textos paralelos de los primeros tres Evangelios, llamados también Evangelios Sinópticos.

SUSTANCIA.—Materia fundamental, contenido esencial.

TEODICEA (gr.).—Problema del significado del dolor en el mundo creado por Dios.

TIPO (tipológico) (gr.).—Modelo, figura, característica original.

TORÁ (heb.).—«Ley». Los cinco libros de Moisés (Pentateuco).

TRASCENDENCIA (lat.).—Lo ultramundano, lo divino.

VULGATA (lat.).—La traducción latina de la Biblia realizada por san Jerónimo.

WOLFENBÜTTLER (Fragmento de).—Extracto de la obra: *Apologie oder Schutzschrif für den vernünftigen Vereher Gottes von Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768), que publicó Lessing el año 1774.

YAVÉ *(yavista)* (heb.).—Nombre veterotestamentario de Dios, que le describe como El que está presente y obrando en la historia. Los pasajes en que se usa sólo el nombre de Yavé se llaman *yavistas*, y *Yavista* su autor desconocido.

INDICE GENERAL

Tercera parte

JESUCRISTO, MESIAS Y KYRIOS